ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು

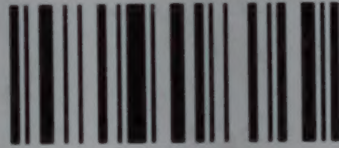
(ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು
ಸುಭಾಷ್ ರಾಜಮಾನೆ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು
ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ



ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬
೨೦೧೩


AKSHARA GRANTHALAYA
ACC.NO. 049528

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು

(ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು

ಸುಭಾಷ್ ರಾಜಮಾನೆ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ



ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬
೨೦೧೩-೧೪



ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩ ೨೭೬

ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

ಶ್ರೀ ಸುಭಾಷ್ ರಾಜಮಾನೆ ಇವರು **"ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು"** ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ದೃಢೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

(ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ)

ದಿನಾಂಕ : 30/12/2013

ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

"ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು" ಎಂಬ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಭಾಷಾನಿಕಾಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನಾನು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

(ಸುಭಾಷ್ ರಾಜಮಾನೆ)

ದಿನಾಂಕ : 30/12/2013

ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಪರಿವಿಡಿ

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ : ಒಂದು

ಉದ್ದೇಶ, ಮಹತ್ವ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

ಅಧ್ಯಾಯ : ಒಂದು

ಉದ್ದೇಶ, ಮಹತ್ವ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

೧.೧ ಪೀಠಿಕೆ

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಮೂಲತಃ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವಂತಹದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜಾತಿ' ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಘಟಕವಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಭೆ, ಅರ್ಹತೆ, ಯೋಗ್ಯತೆಗಳಿಗಿಂತ 'ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲ'ವೇ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾಪನವಾಗಿದೆ; ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಅವನ ಕೌಶಲ್ಯತೆ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ, ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಇವೆಲ್ಲವುಗಳು 'ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವ ಏಕೈಕ ಮಾನದಂಡದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಗಳ ಅಂತಸ್ತು, ದೈವೀಕರಣದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಲೇಪಿಸಿದ 'ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೌಶಲ್ಯಾಧರಿತ ಕಸುಬುಗಳಿಗೆ ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಿರುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ್ಣೀಯ ಜಾತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅತ್ಯಂತ ತಳಸ್ತರದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಯಾವ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೂ ಸೇರದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಅಲೆಮಾರಿ ಜನಸಮುದಾಯಗಳೂ ಊರೂರು ಅಲೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ' ಎಂಬುದು ಏಕಮುಖಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವತೆ ಅಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಹಾಗೂ ಬಹುರೂಪಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಕಟುವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸುಲಭ ಮತ್ತು ಸರಳವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕದಾಗಿದೆ.

ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಜಾತೀಯತೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನತೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಪುರುಷ/ಮಹಿಳೆಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಾತಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚತುರ್ಮುಖ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಜಾತಿಯು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಲಿಂಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಜಾತಿಯ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ನೆಲೆಗಳು ಸಂಘಟಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವುದರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಕಂದರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ದೈವೀಕತೆ ಮತ್ತು ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದರಿಂದ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕೀಳರಿಮೆಯ ಕೂಪದಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿಯು ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಗುಣ ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಹುರೂಪಗಳನ್ನು ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯಿರುವಂತೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ದೀರ್ಘವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಿಲ್ಲ. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ ಅವರು ನಂಜನಗೂಡು ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ 'ವಿದ್ಯುಲ್ಲತಾ' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು 'ಕೃಷ್ಣಸೂಕ್ತಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ(೧೯೧೭) ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ ಮೊದಲು ಕನ್ನಡ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಲೇಖನವೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಉದ್ಘಾಟಿಸಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಶತಮಾನದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ವಿದ್ಯುಲ್ಲತಾ' ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ 'ರೂಪ' ಮತ್ತು 'ವಸ್ತು'ವಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮೊದಲಾಯಿತೆಂಬುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆಯೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನವೋದಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೃಜನಶೀಲವೆಂದು ನಂಬಲಾಗುವ ಕಾವ್ಯ ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿ ನಾಟಕಗಳಂತೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರಾದ ಬಿಎಂಶ್ರೀ, ತೀನಂಶ್ರೀ, ಡಿವಿಜಿ, ವಿ.ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ, ಪುತಿನ, ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲಿಲ್ಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖಕರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖನಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ರಸನಿಷ್ಠ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಅವು ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲಿ ನಾಡು ನುಡಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೂಡ ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಆದರೆ ನವೋದಯ ಘಟ್ಟದ ನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೇವಲ ರಸಾನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ.

ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಐವತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯ ಮೊದಲಾದವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅದು ಬದುಕು ಮತ್ತು ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೂ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲೆಗಾರಿಕೆ, ಬಂಧ. ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಚಿತ್ರಣವನ್ನುಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲು ಮುಂದಾದರು. ಜಾತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ಲಿಂಗ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಶಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೂ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದವು.

ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು; ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವುದು. ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾದರೂ ಅದು ಕೃತಿಯಾಚೆಗಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಕೂಡ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದವು. ಹೊಸದಾಗಿ ಅಕ್ಷರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ದಲಿತ ಮನಸ್ಸು ಇದೇ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದು ಈಚೆಗೆ ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನಡೆವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಮರಾಠಿಯ ದಲಿತ ಪ್ಯಾಂಥರ್ಸ್ ಮುಂತಾದ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆಫ್ರಿಕನ್ ಕಪ್ಪುಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದವೂ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕು-ದೆಸೆಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತ ಹೋಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಆಕರವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ.

ಮುದ್ರಣ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಾದ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಮೂಹ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ನವೀನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ 'ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ'ಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಕಟನೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳ ಮುದ್ರಣ, ಮರು ಮುದ್ರಣಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿತು. ಇದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನಾಡು-ನುಡಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ತಂದಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರದ ಕೃತಿಗಳು ಮುದ್ರಣಗೊಂಡು ಓದುವಿಕೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು ಹಾಗೂ ಓದುವ ದಾರಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಓದು, ಮರುಓದು, ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವು ಪುನರ್ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಓದಿಗೆ ಸಿಗುವಂತಾಗಿ, 'ಓದು' ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗಿ ಗಂಭೀರ

ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಸ್ವಂತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಪ್ರೇರಕವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಒಂದೇ ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ನೂರಾರು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮೂಲವಾದವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಂದೇ ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪ, ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿತು. ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಹುನ್ನಾರಗಳು ವಾದ-ವಾಗ್ವಾದಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆ ಗಂಭೀರವಾಯಿತು. ಇದು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೂ ಎಡೆಮಾಡಿತು.

ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಓದುಗ ವರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯು ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಹಿಂದೂ ಸವರ್ಣೀಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ'(೧೮೯೯)ಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇತ್ತೀಚಿನ 'ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತ'(೨೦೦೯) ಕಾದಂಬರಿಯವರೆಗೂ ಕೂಡ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಕಟು ವಾಸ್ತವವಾಗಿರುವ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಅನೇಕ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಲೋಕ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹತ್ವದ ದಾಖಲಾತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕೂಡ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಒದಗಿತು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ಲಿಂಗ, ಧರ್ಮ, ಪಂಥ-ಮುಂತಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದರೂ ತರತಮ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾಗಿವೆ. ಲೇಖಕರು

ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಒಡ್ಡುವ ಹಲವಾರು ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ'ಯಿಂದಲೇ ವಿಧವಾ ಸಮಸ್ಯೆ, ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯತೆ, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕನ್ನಡದ ಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕರಾದ ಕಾರಂತ, ಮಾಸ್ತಿ, ಕುವೆಂಪು, ಭೈರಪ್ಪ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಲಂಕೇಶ, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ- ಇವರೆಲ್ಲರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮುಖ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರ, ವ್ಯಂಗ್ಯ, ಲಘು ವೈನೋದಿಕ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಜಾತಿಯಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ವಿರಳವಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ (ಕನ್ನಡದ ಮುಖ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾದ 'ಚೋಮನದುಡಿ', 'ಸಂಸ್ಕಾರ', 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', 'ದಾಟು' ಮತ್ತು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'-ಇವು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ದಾಟು' ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ರಚಿತವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿದೆ.) ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತು, ಆಶಯಗಳನ್ನು ವಿವೇಚನೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಚರ್ಚೆ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. (ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ? ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ? ಯಾವ ಯಾವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.) ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬೇಕಿದೆ.

೧.೨ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ

೦೧. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಶೋಧನೆ, ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಂಕಣಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

೦೨. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿವೆ. ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ತೇಜಸ್ವಿ,

ಲಂಕೇಶ್, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಲೇಖಕರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಆಶಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

೦೩. ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅದು ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಆಕರಗಳಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

೦೪. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿರುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಶಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಲಿದೆ.

೦೫. ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮೇಲೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ ಮುಂತಾದವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಪುನರ್ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದು.

೦೬. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

೦೭. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ

ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಡತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೋಷಣೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳ ಕುರಿತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಕಟುವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉದಾರ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.

೦೮. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಐವತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನವ್ಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಆದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೆ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಿತ್ತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಮರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

೦೯. ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿ ಕುಲ ವರ್ಣ ವರ್ಗ ಮಹಿಳೆ-ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದವು. ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಘಟ್ಟದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮಾಜಮುಖಿಯತ್ತ ಚಲಿಸಿತೆಂಬುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದ ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನಾಂಗವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿದೆ. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ 'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ' ಎಂಬ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕಾರಣದಿಂದ ಶೋಷಿತವಾದ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದಲಿತ-ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ಕುವೆಂಪುರವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣವು ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಪೀಡಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ಆಪಾದಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ದಲಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಶಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಸಹ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ.

೧೦. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತಕರ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಜಾತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ

ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಕುರಿತು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ.

೧.೩ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವ

೦೧. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಕುರಿತ ವಾದ-ವಾಗ್ವಾದ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಜಾತಿಯಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೦೨. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬರುವ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಲವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಯಾವ ಯಾವ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

೦೩. ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು 'ಜಾತಿ' ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

೦೪. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ' ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ನೋಟ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯನ್ನು ಲಘುವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಮಾಹಿತಿ ಕೂಡ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೦೫. ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಪುನರ್ ಅಧ್ಯಯನವು ಮೂಲ ಪಠ್ಯಗಳಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ಗಂಭೀರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವಾಗಲು ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಮರು ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದು.

೦೬. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಬಹುತ್ವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೦೭. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ತುಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ತೀರ ಸರಳೀಕರಣದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಯುಗಧರ್ಮದ ಸಂದರ್ಭದೊಳಗೆ ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಹೊಸ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೦೮. ಮಹಿಳಾ ವಿಮರ್ಶಕರು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪುರುಷ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪುರುಷ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಷ್ಟು ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಜರೂರಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

೦೯. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಕೋಮುವಾದ' ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶೂದ್ರ-ದಲಿತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ'ವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳಾ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

೧೦. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಒಡೆದು ಹೋಗಿರುವಂತಹದ್ದು. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯದ ಎಳೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

೧೧. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವಾಗ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾಗುವ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಬಲ್ಲದು.

೧೨. ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವ ಯಾವ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ

ಕಾದಂಬರಿ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದರ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೩. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಡುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಬೇರೆ-ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧.೪ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

'ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು' ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಇಡೀ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಆಕರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುವುದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾದ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಸಂಸ್ಕಾರ', 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' 'ದಾಟು' ಮತ್ತು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಆಕರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಫೋಕಸ್ ಸಿಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಿಸುವ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮತ್ತು ಚಿಂತಕರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಕರಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧.೫ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ

೦೧. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ವಾಙ್ಮಯ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ

ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರಿ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಒಂದು ವಾಙ್ಮಯವೆಂದು ನೋಡದೆ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಷ್ಟೆ ಸ್ವಂತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

೦೨. ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಜನಪ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿ ನಾಟಕಗಳಂತೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ಕೃತಿಯಾಧರಿತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವಂತಹದ್ದು ಹಾಗೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೋತವರು ತೊಡಗುವಂತಹದ್ದು- ಎನ್ನುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಚಲಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕೂಡ ಅರೆಸತ್ಯಗಳಾಗಿವೆ; ಇವು ಯಾವವು ಸಹ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಖಚಿತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಬೀತಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸೃಜನೇತರವೆಂದು ನೋಡದೆ, ಪ್ರಕಾರಗಳ ತರತಮವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

೦೩. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರತಿಭೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ಸಹ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕ ಹಾಗೂ ಕಾರಣ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೂ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೦೪. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

೦೫. ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು. ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ'ಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

೦೬. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲೆ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆಯಾ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರಣಾನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

೦೭. ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕಲಾಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅವು ಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಅವು ದಾರ್ಶನಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೊರಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಉಪಜಾತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಈ ಬಗೆಯ ರೂಪಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗುವುದು.

೦೮. ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧಕನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲಾಗುವುದು. ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಧಾನ ಆಕರಗಳಾದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಪುನರ್ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಲಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಆ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

೦೯. ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯು ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದರ ಹೊರಳು ನೋಟವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

೧೦. ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಬಹುಮುಖಿ ಹಾಗೂ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಆಕರಗಳಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು.

೧೧. ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ, ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ತಾವು ನಂಬಿದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಮೀರುತ್ತವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಗಮನಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

೧೨. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ : ಎರಡು

ಜಾತಿ : ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

೨.೧ ಪೀಠಿಕೆ

೨.೨ ಅ. ಆರ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ
ಆ. ದ್ರಾವಿಡ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ
ಇ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ
ಈ. ಕುಲಕಸುಬು ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ
ಉ. ವರ್ಣಸಂಕರ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ
ಊ. ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ
ಋ. ಹಿಂದುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

೨.೩ ಅ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಿಂತನೆಗಳು
ಆ. ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆಗಳು
ಇ. ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆಗಳು

೨.೪ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ : ಎರಡು

ಜಾತಿ : ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

"ಎಲ್ಲ ಮಾನವರೂ ಸಮಾನರು.
ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅರ್ಹತೆಯಿಂದ ಅಳೆಯಬೇಕೇ
ಹೊರತು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಅಲ್ಲ."[೧]

— ಬುದ್ಧ

೨.೧ ಪೀಠಿಕೆ

'ಜಾತಿ'[೨] ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಮುಖ ಚಹರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಸಮಾಜ, ನಾಗರಿಕತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೆಳೆದಂತೆ ಜಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೂ ಗಮನಾರ್ಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ರೂಢಿಗತ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ತರತಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹುತ್ವಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯ-ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ಜೈವಿಕ ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದ ಬಳುವಳಿ ಅಲ್ಲ; ಜಾತಿ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಯಾವ ದೈವ ನಿರ್ಮಿತಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಯು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಸಾಧಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಆಧುನಿಕ ವಸಾತುಶಾಹಿಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ವಿವರಣೆ,

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಸರ್ವರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಯಾವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ವಿವರಣೆಗಳು ಕೂಡ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ; ಈ ಕರಿತು ಹಲವಾರು ನಿಲುವುಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡಕುವ, ಅದರ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ.

'ಜಾತಿ' ಮತ್ತು 'ಕಾಸ್ಟ್' ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೇ? ಇವು ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಗತಿಗಳ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪದಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. 'ಕಾಸ್ಟ್'[caste] ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಬ್ದವು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಮತ್ತು ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಮೂಲದ 'ಕಾಸ್ಟಾ'[casta] ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. 'ಕಾಸ್ಟಾ'ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ, ೧೭ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಭಾರತದ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.[೩] ಆದರೆ ಆಗ 'ಕಾಸ್ಟ್' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು 'ಜಾತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳು 'ಕಾಸ್ಟ್'ಗಳಾಗಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈಗ 'ಕಾಸ್ಟ್' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವು ಕುಟುಂಬ, ಗುಂಪು, ರೀತಿ, ವಂಶ, ಬಳಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಥವಾ ಜನಾಂಗ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಎಸ್.ವಿ. ಕೇತ್ಕರ್ ಅವರು 'ಜಾತಿ' ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ರಕ್ತದ ಪರಿಶುದ್ಧತೆ'ಯನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಅಥವಾ ಪರಿಶುದ್ಧ ಎಂಬಂತಹ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳು ಹೊರಡುವಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಡಚ್ಚರು ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಅದನ್ನು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಿ, ಭಾರತದ ಭೌಗೋಳಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಸುಮಾರು ೩೦೦೦ಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿರುವ ಕುಲ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೪]

ಎಸ್.ವಿ. ಕೇತ್ಕರ್ ಅವರು 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು "ಜಾತಿಯು ಒಂದು ಸಮೂಹವಾಗಿದ್ದು ಎರಡು ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ: ೧. ಸದಸ್ಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸದಸ್ಯತ್ವವಿರುವುದು

ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುವರು. ೨. ಸಮೂಹದ ಹೊರಗಡೆಯಿಂದ ವಿವಾಹವಾಗದಂತೆ ಸದಸ್ಯರು ಕಠಿಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ನಿರ್ಬಂಧಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ"[೫] ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹುಟ್ಟಿನ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಸಗೋತ್ರ ವಿವಾಹ[endogamous] ಗಳು ಜಾತಿಯ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿನ ಆಧಾರವೇ ಜಾತಿಯ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವುದು ಯಾವ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ? ಜಾತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನಾಂಗಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಸುಬುಗಳು, ಕುಲನಾಮಗಳು, ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಗಳು, ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಧರಿಸುವ ಸಂಕೇತಗಳು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಹ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿಲ್ಲವೇ?

ಭಾರತದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಜಿ.ಎಸ್. ಘುರ್ಯೆ ಅವರು "ಪ್ರತಿ ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಚಿಕ್ಕ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಪೂರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಪಂಚಗಳೇ ಜಾತಿಗಳು"[೬] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೇ? ಜಾತಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಇರುವುದರಿಂದ ಜಾತಿಗಳು ಸ್ವಯಂ ಪೂರ್ಣ ಘಟಕಗಳಂತೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ ಲೂಯಿ ದುಮೋ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವಾದ, ಜಗಳ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಇತ್ಯರ್ಥಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅವರು ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ತಮಗಿಂತಲೂ ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯ ಮುಖಂಡರನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿ.ಎಸ್. ಕೇತ್ಕರ್, ಜಿ.ಎಸ್. ಘುರ್ಯೆ, ಸಿ.ಎಚ್. ಕೂಲೆ, ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಮುಂತಾದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನೀಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು 'ಜಾತಿ'ಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹಾಗೂ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಮುಖ್ಯ ಕವಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರಾದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಸಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕುರಿತು ಇತಿಹಾಸಕಾರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ಸಾಹಿತಿ, ಚಿಂತಕ, ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ವಿಧಾನಗಳು ಬದಲಾದಂತೆ 'ಜಾತಿ' ಕುರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕವಿ, ಲೇಖಕ, ವಿಮರ್ಶಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರು 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ದುರಂತಗಳನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ'ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕರು ಜಾತಿ ಕುರಿತು ನಡೆಸಿರುವ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ವಾದ-ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ' ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಮಾಜೋ-ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರೇರಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಕೂಡ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವಂತಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕುರಿತು ಇರಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸಮಾಜೋ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಕಲ್ಪನೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಊಹೆ ಹಾಗೂ ವಾದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ' ಮತ್ತು 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಕುರಿತು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ವಾದ-ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಅ. ಆರ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ಆ. ದ್ರಾವಿಡ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ಇ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ಈ. ಕುಲಕಸುಬು ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ಉ. ವರ್ಣಸಂಕರ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ಊ. ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ಋ. ಹಿಂದುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

೨.೨ ಅ. ಆರ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ವೇದಗಳ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರಿಂದಲೇ[೬] ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳ ಉಗಮವಾಯಿತೆಂಬ ವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿ ಜನಾಂಗವಾದ ಆರ್ಯರು ಮಧ್ಯ ಏಷಿಯಾದಿಂದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬರುವುದರ(ಕ್ರಿ.ಪೂ.೧೫೦೦) ಮೂಲಕ ಇಂಡೋ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ಜೀವನಶೈಲಿಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತಾಯಿತು. ವ್ಯವಸಾಯ ಮತ್ತು

ಪಶುಪಾಲನೆಯೇ ಆರ್ಯರ ಮುಖ್ಯ ಕಸುಬುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅವರು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು.

ಆರ್ಯರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದಾಗ ಇಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದ್ರಾವಿಡರೊಂದಿಗೆ ಎದುರಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಆರ್ಯರು, ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಲಿಲ್ಲ. ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗದ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಆರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯರಾದ ದ್ರಾವಿಡರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಮೂಲವಾಗಿ ಭಾರತದವಲ್ಲ; ಅವು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟವೆಂಬ ವಾದವಿದೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಯರು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾರ್ವಭೌಮತೆಗಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡರೊಂದಿಗೆ ಕಾದಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಆರ್ಯರ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕೂಡ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಗ ಆರ್ಯರ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಗುಂಪುಗಳಾದ ಪುರೋಹಿತ(ಬ್ರಾಹ್ಮಣ) ಮತ್ತು ಸೈನಿಕ(ಕ್ಷತ್ರಿಯ)ರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಕಾದಾಟಗಳಾಗಿ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ವೈಶ್ಯರ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನುವ ವಾದವಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಶೂದ್ರರನ್ನು ತಮ್ಮ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಾದದಂತೆ ವೇದ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಭಜಿತರಾದರೆಂದೂ, ಹಾಗಾಗಿ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜನ್ಮತಾಳಿತೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಣಗಳು ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಜನ್ಮತಾಳಿತು. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಇದ್ದದ್ದು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ, ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ, ದುಷ್ಟನಾದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ; ಗೌರವಾರ್ಹನೇ ಎಂಬ ರೂಢಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದೇ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಅವಸಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.[೮]

ಆರ್ಯರು ದಾಳಿಕೋರ ಜನಾಂಗವಾಗಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದರೆಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಜೊತೆ ತಮಗೆ ಯಾವುದೇ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಯದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ

ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಅಡಿಪಾಯದ ಮೇಲೆ ವಿಭಜಿಸಿದರು. ಆರ್ಯರ ಈ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವರನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿ ದೂರ ಇಡಲಾಯಿತು; ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳಾದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆಯವರ ಮೇಲೆ ಹೇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು? ಆರ್ಯರಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿವೆ. ಈ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಡಿ. ಕೋಸಾಂಬಿ ಅವರು ಆರ್ಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘಟನೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದಾಗಿದದ್ದು ಮತ್ತು ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಗುಂಪಿನವರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.[೯] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಐಕ್ಯತೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆಯವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು.

ಆ. ದ್ರಾವಿಡ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಿಂಧೂ ಬಯಲಿನ ಹರಪ್ಪ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂವಾರಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯವೆಂದೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ರಾವಿಡರು ಕೃಷಿಗಿಂತ ವ್ಯಾಪಾರ ವಾಣಿಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಪ್ರಗತಿಯ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹರಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೊಗಳಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಮತ್ತು ಯೋಜನಾಬದ್ಧ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಪಶುಪಾಲಕರು ಮತ್ತು ಬೇಸಾಯಗಾರರಾಗಿದ್ದ ಆರ್ಯರು ದ್ರಾವಿಡ ಕುಲಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಲಿತರು. ಅವರು ದ್ರಾವಿಡರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆಂದು ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ತಂತ್ರ, ಯೋಗ, ಸಾಂಖ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಲೋಕಾಯತ ಮೊದಲಾದ ದ್ರಾವಿಡ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ವೈದಿಕರಿಂದಾಗಿ ಅವು 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ' ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ಒಂದು ವಾದ ಹೀಗಿದೆ: "ವೈದಿಕರ ಸ್ಮೃತಿಗಳು[ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೫೦೦] 'ಜಾತಿ' ಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ವೈದಿಕರೇ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಈಚಿನ ಶೋಧನೆಗಳು ವೈದಿಕರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡುವ ಮೊದಲೇ ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇತ್ತೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಇದು 'ಜಾತಿ' ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲ 'ಕುಲಪದ್ಧತಿ'ಯಾಗಿತ್ತು..."[೧೦] ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯದ ಗುರುಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಜೋಗಪ್ಪ-ಜೋಗಮ್ಮ, ದಾಸಪ್ಪ-ದಾಸಮ್ಮ, ಮಾತಂಗಿ, ಅಸಾದಿ, ಬಿಂಗೇರು ಮುಂತಾದ ಗುರುವರ್ಗವು ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದ ತರುವಾಯ ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯತೆ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಇದು ಆರ್ಯರ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಆರ್ಯರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ಟಿ.ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥರವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಜಾತಿ–ಉಪಜಾತಿಗಳ ಜಾಲವು ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಅವರು 'ವರ್ಣ' ಮತ್ತು 'ಜಾತಿ' ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಉಪಜಾತಿಗಳೇ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಮೂಲ ಘಟಕಗಳಾಗಿವೆ. ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಮೂರೇ ವರ್ಣಗಳಿದ್ದವು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಣವಾಗಿ 'ಶೂದ್ರ'ವು ಪ್ರಥಮ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ[೧೮] ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುಣೇಕರ ಅವರ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ 'ವರ್ಣ' ಮತ್ತು 'ಜಾತಿ' ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. 'ಪುರುಷಸೂಕ್ತ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಶೂದ್ರ ವರ್ಣದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಕುರಿತು ಏನು ಹೇಳುವುದು? ಅದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದೆಂದು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆರ್ಯರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಅದು ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದ ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ.

ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಶಿವ, ಕೃಷ್ಣ, ಮಾತೃ ದೇವತೆಗಳು, ಯೋಗ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಲೋಕಾಯತ, ಕಲೆಗಳು ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ದ್ರಾವಿಡರೆ ಮೂಲವೆಂಬ ವಿಚಾರ ವಿವಾದಾತೀತವಾಗಿದೆ. ನಗರ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಇವರೇ ಕಾರಣಕರ್ತರು. ಋಗ್ವೇದದಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಂತರದ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಪದಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಪೂಜಾ' ಪದ್ಧತಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯದು. ವೈದಿಕರ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಮೂಲದ ಯಜ್ಞಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಹೂವಿನಿಂದ ಮಾಡುವ (ಪೂ–ಚೆಯ್) ಆರಾಧನೆ ಈ ದ್ರಾವಿಡ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ 'ಬಲಿ' ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ."[೧೯] ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ದ್ರಾವಿಡರ ಆಚರಣೆಗಳು ಆರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರಾಣದ ದೇವತೆಗಳ ಗಣಪದಪಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವಿತ್ತು. ಇದು ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಕುಲ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದ್ರಾವಿಡರ ಕುಲಪದ್ಧತಿಯೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದೇ? ಇದರ ಬಗ್ಗೆ

ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿಯೇ ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಆರ್ಯರು ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಅವರ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಹೇರಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪೆರಿಯಾರ್ ಅವರು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದ ವೈದಿಕಶಾಹಿಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಅವರು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಬಾ ಫುಲೆ ಅವರು ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರಲ್ಲದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಡೀ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ವಿನಾಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ 'ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾದಂತಿದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತ'ವು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ಪುರುಷನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ತಲೆಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ; ಕೈ(ಬಾಹು)ಗಳಿಂದ ಕ್ಷತ್ರಿಯ; ತೊಡೆಗಳಿಂದ ವೈಶ್ಯ; ಪಾದಗಳಿಂದ ಶೂದ್ರರು ಹುಟ್ಟಿದರೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯ ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಮತ್ತು 'ಕನಿಷ್ಠ' ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಜನಿಸಿದವರೆಂದು ಹೇಳಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಮೀರಿ ಹೋಗಬಾರದೆಂದು ಕೂಡ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು "ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಈ ದೇಹದ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಅಡಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಉನ್ನತ ಹಂತವನ್ನು ಶೂದ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಆದರ್ಶ ದೇಹ ಪ್ರತಿಮೆಯೊಂದು-ದೇಹದ ನಡುಭಾಗದಿಂದ ಮೇಲು ಹಾಗೂ ಕೆಳಗೆ ಎನ್ನುವ ಎರಡು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಅಶುದ್ಧ ಗುಣಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ"[೧೩] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲು ಕೀಳಿನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವೇ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಪರಮ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ದೈವ ನಿರ್ಮಿತವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ

ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಕಲ ಹಕ್ಕುಗಳು ತಮಗೇ ಮೀಸಲೆಂಬ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಂದ ದಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ತಾನು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ 'ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತ' ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಗಳಿಂದ ವಂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಶೂದ್ರರ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಮತ್ತು ಕೃತಾರ್ಥತೆ ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ದೂರಕ್ಕೆ ಎಸೆಯಲಾಯಿತು.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಈ ವರ್ಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ವರ್ಣ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ 'ವರ್ಣ' ಪದವು 'ಬಣ್ಣ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ಮತ್ತು ದಾಸ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆರ್ಯರ 'ವರ್ಣ'[ಬಣ್ಣ]ವು ದಸ್ಯು[ದಾಸ]ಗಳ 'ವರ್ಣ'ಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂಬ ಸೂಚನೆಗಳು ಅಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬ ವಾದವಿದೆ.[೧೪] ಆದರೆ ಮೂಲತಃ ದಾಸ ಅಥವಾ ದಸ್ಯು ಎನ್ನುವುದು ಆರ್ಯೇತರ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಆರ್ಯರು ಶ್ವೇತ ವರ್ಣದವರಾಗಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಆರ್ಯೇತರರು ಕೃಷ್ಣ[ಕಪ್ಪು]ವರ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರಾದ ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ವರ್ಣ' ಎನ್ನುವುದು ಮೈಬಣ್ಣದ ಭೇದಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿತ್ತೇ ಹೊರತು 'ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿರಲಿಲ್ಲ.[೧೫] ಆರ್ಯರಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವರ ಶತ್ರುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವ ಆರ್ಯೇತರರಿಗೂ ಇದ್ದ ಏಕೈಕ ಭೇದವೆಂದರೆ ಆರ್ಯರ ಶ್ವೇತತ್ವಚೆ ಮತ್ತು ಅವರ ವಿರೋಧಿಗಳ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಆರ್ಯೇತರರನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 'ದಾಸ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಗುಲಾಮ, ಜೀತಗಾರ ಅಥವಾ 'ದಸ್ಯು' ಎಂದರೆ ಕಳ್ಳ, ಡಕಾಯಿತ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದದ್ದು ತುಂಬ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಕ್ಕೆ 'ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು ನಂತರದ ಉತ್ತರ ವೈದಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಚರ್ಮದ ಬಣ್ಣಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ ಸಮಾಜವು 'ವರ್ಗ ಸಮಾಜ'ವಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಜಾತಿ ಮತ್ತು

ವರ್ಗದ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿನ ಮತ್ತು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ 'ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತ'ವು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಅವರು "ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಆಧಾರಿತ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು. ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೆ ಈಗಲೂ ಪರಿಚಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಒಂದು ಧೋರಣೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯ ಕ್ರಮವಷ್ಟೆ"[೧೬] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ನಿಲುವೆಂದರೆ ಇದು ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ತುಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ಚತುರ್ವರ್ಣದ ಆಚೆಗೆ ಹುಡುಕುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಈ. ಕುಲಕಸುಬು ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ವಂಶ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕುಲಕಸುಬುಗಳೇ 'ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ'ಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೆಂಬ ವಾದ ಕೂಡ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಡಿ.ಡಿ. ಕೋಸಾಂಬಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ವೇದಗಳ ಕಾಲದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ವರ್ಗದ ತಾರತಮ್ಯತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಮುಕ್ತ ಸದಸ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಕೀಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ವಿಘಟನೆಗೊಂಡು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು."[೧೭] ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ವಿಘಟನೆಯ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ರೂಢಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ತಂದೆ/ತಾಯಿಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಗ/ಮಗಳು ಮುಂದುವರೆಸುವುದು ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಕುಲಕಸುಬುಗಳು ಸಹ ವಂಶಪಾರಂಪರಿಕವಾದ್ದವು. ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಳು ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕುಲಕಸುಬುಗಳನ್ನು ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅವರವರ ಕುಲ ಕಸುಬುಗಳಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬೆಳೆದಿರಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಉಳಿದು ಬಂದ ಕಸುಬುಗಳೇ

ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ ಅವರು ಇದನ್ನು ಕುರಿತು "ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯ ಮೇಲುಕೀಳಿನ ವಿಷಯ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೬೦೦ರ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದು ಸಮಾಜ ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಒಡೆದು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿತ್ತು. ಬಡಗಿ, ಚಮ್ಮಾರ, ನಾಯಕ, ವೈದ್ಯ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿ, ವ್ಯಾಪಾರಿ, ರಥಕಾರ ಮುಂತಾದವು ವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬರುಬರುತ್ತಾ ಅವೇ ಕುಲಕಸುಬುಗಳಾಗಿ, ಕುಲಗಳು ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು"[೧೮] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದಗಳ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಸುಬುಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜವು ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಶ್ರಮ ವಿಭಜಿತ' ಸಮಾಜವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಮುಂದೆ ಸಮಾಜವು ವಿಘಟಿತವಾದಂತೆ ಕುಲಕಸುಬುಗಳ ನಡುವೆ ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಎದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

ದೇವೀಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು "ಕಸುಬು ಬದಲಾಗಬಾರದೆಂಬ ಮೂಲಭೂತ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಸಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಯ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದಾಸ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಕಸುಬುಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಔಪಚಾರಿಕ ಜಾತಿಗಳಿದ್ದವು, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಸುಬಿನ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕಠಿಣ ನಿಯಮಗಳಿದ್ದುವು, ಎಂಬುದೆಲ್ಲಾ ನಿಜ. ಎಷ್ಟೋ ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಸುಬನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಹೊತ್ತಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಸಹ ಕೆಲವು ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯವರಿಗೇ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಇದಾವುದೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಉಳಿಕೆಗಳಿವೆಯೆಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಕಸುಬು ಬದಲಾಗದಿರುವುದೂ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಿದೆ"[೧೯] ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಕುಲಕಸುಬುಗಳಿಗೂ ಜಾತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ವೇದಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಪಶುಪಾಲನೆ, ವ್ಯವಸಾಯ, ಕರಕುಶಲ ವಸ್ತುಗಳ ತಯಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಉತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು 'ದುಡಿಮೆಯ ವಿಭಜನೆ'ಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆಯಾ ಕುಲಸಮುದಾಯಗಳ ಕಸುಬುಗಳು ವಂಶಪಾರಂಪರಿಕವಾದವು. ಹೀಗೆ ಕರಕುಶಲಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಂತರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕಸುಬುಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲಸಮುದಾಯಗಳು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕೌಶಲ್ಯಗಳು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಪಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ವಂಶಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಕಸುಬುಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಹೇಳನಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿವೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನವು 'ಕಾಸಿ ಕಮ್ಮಾರನಾದ, ಬೀಸಿ ಮಡಿವಾಳನಾದ, ಆಸನವನಿಕ್ಕಿ ಸಾಲಿಗನಾದ, ವೇದವನೋದಿ ಹಾರುವನಾದ..' ಎಂದು ಕುಲ ಕಸುಬುಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನವು ಹುಟ್ಟಿನ ಆಧಾರ ಹೊಂದಿರುವ 'ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿ ಬರುವಂತಹದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೃತ್ತಿಗಳು 'ಜಾತಿ'ಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರತಿಫಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುಂತಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿವೆ:

ಶಿಖಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನಯನ ಕ್ಷತ್ರಿಯ
ನಾಸಿಕ ಬಣಜಿಗ ಅಧರ ಒಕ್ಕಲಿಗ
ಕರ್ಣ ಗೊಲ್ಲ ಕೊರಳು ಕುಂಬಾರ
ಬಾಹು ಪಂಚಾಳ ಅಂಗೈ ಉಪ್ಪಾರ
ನಖ ನಾಯಿಂದ ಒಡಲು ಡೊಂಬ
ಬೆನ್ನು ಅಸಗ, ಚರ್ಮ ಬೇಡ
ಪೃಷ್ಠಸ್ಥಾನ ಕಬ್ಬಿಲಿಗ ಒಳದೊಡೆ ಹೊಲೆಯ
ಮೊಣಕಾಲು ಈಳಿಗ ಕಣಗಾಲು ಸಮಗಾರ
ಮೇಗಾಲು ಮಚ್ಚಿಗ ಚಲಪಾದವೆಂಬ ಅಂಗಾಲು ಶುದ್ಧ ಮಾದಿಗ
ಕಾಣಿರೋ
ಇಂತೀ ಹದಿನೆಂಟುಜಾತಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉಂಟು
ಇವು ಇಲ್ಲಾಯೆಂದು ಜಾತಿಗೆ ಹೋರುವ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ
ನಮ್ಮ ಸೊಡ್ಡಳದೇವರು ಮೆಚ್ಚನಯ್ಯಾ[೨೦]

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವೃತ್ತಿಗಳು 'ಜಾತಿ'ಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ವಚನ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? 'ಜಾತಿಗಳು' ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸನ ವಚನ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಗಳಿಂದ ಚತುರ್ವರ್ಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ಈ ವಚನ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಜಾತಿಗಳನ್ನೂ ನೆತ್ತಿಯಿಂದ ಅಂಗಾಲುಗಳ ತನಕ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಾತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಸಹ ರುಜುವಾತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿಗಳು 'ಜಾತಿ' ಸೂಚಕಗಳಾಗಿದ್ದು

ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ತಾರತಮ್ಯತೆಯು ಬೃಹದಾಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಸಂಘಟಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ವಚನದಲ್ಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ 'ಅಷ್ಟಾದಶ ಜಾತಿ'ಗಳ ವಿವರಣೆಯಿದೆ. ಹತ್ತು ಹಲವು ಜಾತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುವವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರದಂತೆ ವಚನದ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ ಅವು ತನ್ನೊಳಗಿವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ.

ಉ. ವರ್ಣಸಂಕರ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಹೇಗೆ? ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಕರವೇ ನೂರಾರು ಜಾತಿಗಳ ಮೂಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕುಮಾರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ ಪೋಳ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಧರ್ಮದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ "ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಾರದ್ವಾಜ ಮುನಿಯು 'ಈ ಮೊದಲಿದ್ದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು, ಅವರವರ ವರ್ಣವಿಶೇಷದಿಂದ ಭೇದಿಸಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಸರ್ವರಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಧ ವರ್ಣಗಳು ಕಾಣುವುದರಿಂದ ವರ್ಣಸಂಕರವಾದದ್ದು ನಿಜವು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಇಂದಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಕರಿಯರೂ, ಶೂದ್ರರಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಯರೂ ದೊರಕುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತರಹದ ಬಣ್ಣಗಳ ಜನರು ಕಾಣುವುದರಿಂದ, ವರ್ಣಸಂಕರ ಅಂದರೆ ರಕ್ತಮಿಶ್ರಣ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದಿನ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ, ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ"[೨೧] ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಣ ಸಂಕರಗಳು ನಡೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ. ಜಾತಿಗಳು ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲು 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ'ದ ಪಾಲು ದೊಡ್ಡದಾಗಿದೆ.

ಮನುವಿನ ಪ್ರಕಾರ 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ'ವೇ ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಅವರು "ಗೌತಮ ಮತ್ತು ಮನುಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ವಿವಿಧ ವರ್ಣಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುವ ಮದುವೆಗಳಿಂದ ಮಿಶ್ರ ಜಾತಿಗಳೂ, ಈ ಮಿಶ್ರಜಾತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುವ ಮದುವೆಗಳಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜಾತಿ ಉಪಜಾತಿಗಳೂ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ವರ್ಣಸಂಕರ'ವೇ ಜಾತಿಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗುಂಪುಗಳು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನವರಿಗಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲೇ

ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದುದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು"[೨೨] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಕುಲಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಗುಂಪುಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆಗಳನ್ನು ಆಗುವ ಪದ್ಧತಿ 'ಜಾತಿ'ಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಬಿಗಿಯಾದಂತೆ ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನ ಹೊರಗೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನ ಮುಖಂಡರಿಂದ ವಿರೋಧಗಳು ಎದ್ದಿರಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯರು ನಾಗರಿಕರಾದಂತೆ ಮತ್ತು ಸಂಘಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆನಿಂತ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳೂ ಬೆಳೆದಿರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಷೇಧಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಘಟಿಸಿದ ವಿವಿಧ ವರ್ಣಗಳ ನಡುವಿನ ವೈವಾಹಿಕ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು "ಭಾರತದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭೂಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತ ಬಂದ ವಿಜೇತ ವೈದಿಕರ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಿಕೆಗಳನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪೂರೈಸಿದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನುವಿನದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತ, ಅದರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕರ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬಂದ ದ್ರಾವಿಡ ಮೊದಲಾದ ಜನಸಮೂಹವನ್ನು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿಸುವ ಕೃತಕ ಯತ್ನವಿದೆ. ವರ್ಣ ಸಂಕರದಿಂದ ಅನೇಕ ಕೆಳ ಮತ್ತು ಕೀಳು ವರ್ಣಗಳು(ಜಾತಿ) ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ"[೨೩] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳು ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದವು? ರಿಂಬಷ್ಠ, ಪಾರಶವ, ಅಪಸದ, ಸೂತ, ಮಾಗಧ, ವೈದೇಹ, ಆಯೋಗವ, ಚಾಂಡಾಲ, ಕಾರವರ, ವ್ರಾತ್ಯ, ವೇಣ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಕುರುಬ, ಬೇಡ, ಗೊಲ್ಲ, ಹೊಲೆಯ, ಲಿಂಗಾಯತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಉಪ್ಪಾರ, ಮಾದಿಗ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಜಾತಿಯ ಹೆಸರೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ' ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಊ. ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವನೆಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೇ? ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವನೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ರಾಜಕಾರಣವು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ.

ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಾಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವೇದಗಳ ಕಾಲದ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಕುದುರೆ, ಗೂಳಿ, ಎತ್ತು, ಟಗರು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವುದರ ಕುರಿತು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅತಿಥಿಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಗೋಹತ್ಯೆ ಮಾಡುವುದು ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಗೋಮಾಂಸವನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿ ಸೇವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಯಜ್ಞಕ್ಕಾಗಿ ಪಶುಗಳನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಗೋಹತ್ಯೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿತು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯತೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಪೆಟ್ಟನ್ನು ನೀಡಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅವನತಿಯ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮವು ಕಳೆದುಹೋದ ತನ್ನ ಗತವೈಭವವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗಗಳಾದ ಸ್ತೂಪ, ಚೈತ್ಯ, ವಿಹಾರ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ವಿಗ್ರಹಗಳಂತೆ ತಾನೂ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿತು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸೆಣಸಾಟ ಮಾಡಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮವು ಗೋಹತ್ಯೆ ಮತ್ತು ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಸೇವನೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿತು. ಗೋವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಗೋವು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾದ ಪ್ರಾಣಿಯೆಂದೂ ಅದರ ಒಡಲು ಕೋಟ್ಯಂತರ ದೇವರುಗಳ ಆವಾಸದ ಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುಪಡಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯಂತಹ ಹಲವಾರು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವಿಸುವವರನ್ನು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ಕಾಣಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದು 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ'ಯ ಉದ್ಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು "ದುರದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಜಾತ್ಯತೀತ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಗೋವನ್ನು ಪೂಜನೀಯವೆಂದು, ದೈವಿಕವೆಂದು, ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವನೆ ದೈವದ್ರೋಹ ಕೃತ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ದೈವದ್ರೋಹ ಕೃತ್ಯವನ್ನೆಸಗಿದ ಅಪರಾಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೊಳಗಾದ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಿಂದ ಬಹುದೂರ ಸರಿದರು. ಗೋವನ್ನು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದ ಕಾರಣ ಅವರನ್ನು ಸಹಬಾಳ್ವೆಗೆ ಅನರ್ಹರೆಂದೇ

ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗಿ ಅವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿಯೇ ಉಳಿದರು"[೨೪] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗೋವಿಗೆ ಆಪಾದಿಸಲಾದ ದೈವಿಕ ಮತ್ತು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಜರುಗಿದ ತೀವ್ರ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಪ್ರತಿಫಲವೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಶಯಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕೋಲಾಹಲದಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗಿದ್ದು ದಲಿತರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪಡೆಯುವ ಕುತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ಹೀನಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಪಾತಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದರು. ಇದು 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ಧರ್ಮ, ಮತ, ವರ್ಣ, ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಜಾತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರು "ಒಂದು ಮತ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಆ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂದಿಸಿದವರೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಒಂದು ಧರ್ಮ, ಒಂದು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವರು ಸೇವಕರಾಗುವುದು, ಅದೂ ಗುಲಾಮರಾಗುವುದು, ಕೀಳು ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಮೈಲಿಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬದ್ಧರಾಗುವುದು, ಊರ ಹೊರಗೆ ವಾಸಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದೇ ವಿನಾ ಬಯಸಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ"[೨೫] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ದಮನಿತ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸೋತ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಊರ ಹೊರಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗಾಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಇಂತಹ ಜನಸಮುದಾಯಗಳೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ'ರೆಂದು ಘೋಷಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಉಡಿಗೆ-ತೊಡಿಗೆ, ವಾಸಸ್ಥಾನ, ಸೇವಿಸುವ ಆಹಾರ, ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಹುಟ್ಟು-ಸಾವಿನ ವಿಚಾರಗಳು, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆಚರಣೆಗೆ ತರಲಾಗುವ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿ

ಕೀಳುಭಾವನೆಯನ್ನು ತುಂಬಿ ಕೀಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅಂಟುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ಎಂ. ಫಣಿಕ್ಕರ್ ಅವರು "ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯಸಂಗತಿ. ಕಾಯ್ದೆಯಿಂದ ಇಂದು ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣದವರೂ ಮಾಡಲಾಗದ ಕೆಲಸಗಳಿವೆ. ಬೀದಿ ಹೊಲಸಾದರೆ, ದನಗಳು ಸತ್ತುಬಿದ್ದರೆ, ಹೇಲು ರಾಶಿಬಿದ್ದರೆ ತೆಗೆಯಲು, ಜೋಡು ಹೊಲಿಯಲು ಈ ಜಾತಿ ಬೇಕು. ಇದು ಊರ ಹೊರಗಿನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಾಡಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿ ಜೀತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗುಲಾಮಗಿರಿಗಿಂತ ಕ್ರೂರವಾದುದು. ಗುಲಾಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಒಡೆಯನ ಸಾಮೀಪ್ಯವಾದರೂ ಉಂಟು. ಒಮ್ಮೆ ಮುಕ್ತ ಜೀವನವೂ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಗುಲಾಮಗಿರಿ"[೨೬] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದ್ದರೂ ಇನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಷೇಧ ಹಾಗೂ ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳು ಕೂಡ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ದುರ್ಬಲರನ್ನು ತನ್ನ ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಮೌರ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅಶೋಕ ಕಳಿಂಗ ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿ ಜನರ ಸಾವು ನೋವುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಮರುಗಿ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಕಳಿಂಗವನ್ನು ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡ. ಸೋತ ಜನರನ್ನು ದಟ್ಟವಾದ ಕಾಡನ್ನು ಕಡಿದು ಕೃಷಿ ಮಾಡಲು ನಿಯಮಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸೋತವರು ಗೆದ್ದವರಿಗೆ ಶರಣಾಗತರಾಗಿ ಮತ್ತು ಜೀತವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಿತ್ತು. ನಿರಂತರವಾದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ನಲುಗಿ ಹೋಗಿವೆ.

೩. ಹಿಂದುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದ

'ಹಿಂದು' ಅಥವಾ 'ಹಿಂದುತ್ವ' ಎನ್ನುವುದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ? ಅಥವಾ ಅದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೇ? ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ದೇಶವನ್ನು 'ಹಿಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ'ವೆಂದು ಮತ್ತು ದೇಶದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ 'ಹಿಂದು' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ತೀರ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ 'ಹಿಂದು' ಪದವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ 'ಹಿಂದು' ಪದವು ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದು, ಇದು ಸಿಂಧೂ ನದಿಯ ಮೂಲದಿಂದ

ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮದ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಇದು ಧರ್ಮಸೂಚಕವಾಗಿ ಪದವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೇಲ್ ಆಮ್‌ವೆಡ್ತ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಸುಲ್ತಾನರ, ಮೊಗಲರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಭಾರತದ ಭೂಪ್ರದೇಶವು 'ಹಿಂದುಸ್ತಾನ್', 'ಅಲ್-ಹಿಂದ್' ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ 'ಹಿಂದು' ಪದವು ಧರ್ಮಸೂಚಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ.[೨೭] ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜೆ.ಎಸ್. ಮಿಲ್, ವಿನ್ಸೆಂಟ್ ಸ್ಮಿಥ್‌ರಂತಹ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಕಾಲವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ 'ಹಿಂದು ಯುಗ'ವೆಂದು, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲವನ್ನು 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಯುಗ'ವೆಂದು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು 'ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲಾವಧಿ'ಯೆಂದು ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿದ್ದವು.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರಾಲೋಚನೆಗೆ ಇಂಬು ನೀಡಿದವು. ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿಯವರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ 'ಆರ್ಯ ಸಮಾಜ'[೧೮೭೫]ದ ತತ್ವಗಳು ಮತ್ತು 'ವೇದಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ' ಎಂಬ ಅವರ ಜನಪ್ರಿಯ ಹೇಳಿಕೆ ವೇದಗಳ ಪರಮಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿತು. ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿಯವರು ವೇದಗಳ ಕಾಲದ 'ಚತುರ್ವರ್ಣ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು.[೨೮] ಆರ್ಯ ಸಮಾಜವು 'ಶುದ್ಧಿ ವಿಧಾನ'ವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಅನ್ಯ ಮತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದುಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹರಡುವಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನರಾಯ್‌ರ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ದೇವೇಂದ್ರನಾಥರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮಾಜ'ವು ಪೂಜಾ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರದ ಪಠಣವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು.[೨೯] ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂಚೂಣಿ ನಾಯಕರಾದ ಚಿತ್ಪವನ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮನೆತನದ ಉಗ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಬಾಲ ಗಂಗಾಧರ ತಿಲಕರು 'ಸ್ವರಾಜ್ಯದ'ಕ್ಕಾಗಿ ಬಲವಾಗಿ ಆಗ್ರಹಪಡಿಸಿದವರು. ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲು ಗಣೇಶ ಮತ್ತು ಶಿವಾಜಿ ಉತ್ಸವಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದ ತಿಲಕ್‌ರ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಸನಾತನವಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿ ಬದಲಾದದ್ದು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ತಿಲಕರು 'ಆರ್ಯರ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಮತ್ತು ಹಿಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಶಿವಾಜಿಯನ್ನು ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮೊಘಲರ ವಿರುದ್ಧ ಕಾದಾಡಿದ ವೀರ ರಾಜನೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧರ್ಮದ ಪರವಾದ

ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಮುಂದೆ ಹಿಂದು ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಹಿಂದುತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರೇರಕಗಳಾದವು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಹಿಂದುತ್ವ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನಾಯಕರುಗಳಾದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರೂ, ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯತೆ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ ವೇದ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತಹ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಳಹದಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಹಿಂದುತ್ವ' ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪರವಾಗಿ ಲಾಬಿ ನಡೆಸುವ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನು 'ಹಿಂದು ಧರ್ಮ', 'ಹಿಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗಳಿಗೆ ಲಗತ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಏಕರೂಪಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಹೊಳವುಗಳಿವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಡ್ಗೆವಾರ್, ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ತಿಲಕರ ಅನುಯಾಯಿ ಬಿ.ಎಸ್ ಮೂಂಜೆ, ಸಾವರ್ಕರ್, ಮದನ ಮೋಹನ ಮಾಲವೀಯ, ಗೋಲ್ವಾಲ್ಕರ್ ಮುಂತಾದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು 'ಹಿಂದುತ್ವ'ದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಸಾವರ್ಕರ್ ಅವರು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಎನಿಸಿದ್ದರು. ಅಂಡಮಾನ್‌ನ ಕಾಲಾಪಾನಿ ಜೈಲು ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ಬ್ರಿಟಿಷ ಸರಕಾರದಿಂದ ದಯಾಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೋರಿ ಶರಣಾಗತರಾಗಿದ್ದರು. ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವರ್ಕರ್ ಉಗ್ರ ಹಿಂದುತ್ವವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾವರ್ಕರ್ ತಮ್ಮ 'ಹಿಂದುತ್ವ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ "ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೇ ಹಿಂದುಗಳ ಮೂಲ ಕಾನೂನು. ಅದನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದರೆ ಹಿಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವು ಅಜೇಯವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ವಿಜಯಿಯಾಗಲು ಶಕ್ತವಾಗುವುದು"[೩೦] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ 'ಮನುಸ್ಮೃತಿ' ಅವರಿಗೆ ಆದರ್ಶ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಶಾಷ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಂದುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ 'ಹಿಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಹವಣಿಸಿದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುತ್ವವು ವೇದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಸಾರುವ ಮುಖಾಂತರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂವಿಧಾನದ ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯ ತತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದುತ್ವವು ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ, ಆದಿವಾಸಿ, ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವರ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಂಡರೆ,

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಶವೂ ತನ್ನ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ದಮನಿಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸಿಲ್ಲ; ಮಾನವೀಯ ಘನತೆಯಿಂದ ಬಾಳಲಾಗಿಲ್ಲ.[೩೧]

ಹಿಂದು ಧರ್ಮ ಕುರಿತು ಗೋಲ್ವಾಲ್‌ಕರ್ ಅವರು "ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಕೂಡ ಧರ್ಮದ ಆದೇಶವಾಗಿದೆ. ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದು, ಶಾಂತಿಯಿಂದಿರುವುದು, ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕರಕುಶಲ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು, ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೂಡಿಡುವುದು, ಅದನ್ನು ದಾನ ಮಾಡುವುದು, ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಸಾಯುವುದು ಎಲ್ಲವೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಪ್ರಕಾರವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಧರ್ಮ ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿದಂತೆ ನಾವಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗ ಸತ್ವ ಹುಟ್ಟಿರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದಿಂದ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತಹ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನ ಹೊರತು ಇನ್ನೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಒಡಲಿನ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಧರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ"[೩೨] ಎಂದಿರುವುದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಧರ್ಮಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ಹಿಂದುತ್ವ'ವು ಅನ್ಯ ಧರ್ಮದವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಠ ಸಹನೆಯನ್ನೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳು ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾದಕ್ಕೆ ಅಧೀನಗೊಳಿಸುವ ಹುನ್ನಾರವಿದೆ. ಗೋಲ್ವಾಲ್‌ಕರ್ ಅವರು "ಹಿಂದುಸ್ತಾನದಲ್ಲಿರುವ ವಿದೇಶಿಯ ಜನಾಂಗಗಳು ಒಂದೋ ಹಿಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಹಿಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಗೌರವ ತೋರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಭಯಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾಣಬೇಕು, ಹಿಂದು ಜನಾಂಗವನ್ನ ಮತ್ತು ಹಿಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದರ ಹೊರತು ಬೇರಾವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಮನದೊಳಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಹಿಂದು ಜನಾಂಗದೊಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಾ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಆಗ್ರಹಿಸದೆ, ಯಾವುದೇ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗೂ, ವಿಶೇಷ ಸೌಕರ್ಯಗಳಿಗೂ ಅರ್ಹರಾಗದೆ, ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕೇಳದೆ ಹಿಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ತಿ ಅಧೀನರಾಗಿ ದೇಶದೊಳಗಿರಬಹುದು"[೩೩] ಎಂದು ದೇಶದ ಜನರಿಗೆ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್‌ನಂತೆ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ದುರವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯತೆ– ಈ ಯಾವುದರ ವಿರುದ್ಧವೂ ಹಿಂದುತ್ವವಾದ ಸೊಲ್ಲೆತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೌದ್ಧ, ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹು ಧರ್ಮಗಳ ದೇಶವಾಗಿರುವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಅದರ

ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಲ್ಲ. ಗತಕಾಲದ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಅಖಂಡ ಹಿಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುತ್ವವು ಸಮಾಜಗಳ ಬಹುತ್ವ, ಧರ್ಮಗಳ ಅನೇಕತ್ವ, ಬಹುಪಂಥೀಯತೆ, ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು 'ವಸುದೈವತು ಕುಟುಂಬಕಂ'[ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ] ಎನ್ನುವ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಏಕರೂಪಿ ಹಿಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿದೆ.

೨.೩ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆಗಳು

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವರೆಗೂ ಅನೇಕ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರು, ಭಕ್ತಿ ಕವಿಗಳು, ವಚನಕಾರರು, ದಾಸರು, ಚಿಂತಕರು, ಲೇಖಕರು, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಂಡೇಳುವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಾಶಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಅ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಭಜನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಭೀಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಮಾನಿತ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಿಗೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ದಮನಿತರಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿ ಮಂಡಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್

ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಆಳವಾದ ವಿದ್ವತ್ತು ಮತ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಅವರ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮತ್ತು ವಾದ-ವಾಗ್ವಾದಗಳು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವಾಪರಗಳನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಶೋಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಅವರ 'ಜಾತಿ' ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ಕ್ರಮ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲು ಕೂಡ 'ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗ ಹಾಗೂ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ- ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ಅವರು 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜನಾಂಗಿಕ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವ ಇಬ್ಬೆಟ್ಸನ್, ನೆಸ್‌ಫೀಲ್ಡ್, ರೈಸ್ಲೆ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು "ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿದ ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಂತೂ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣದ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಸ್ವತಃ ತಾವೇ ವರ್ಣದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿರುವ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬರೆಯಲು ಅದರಿಂದ ಆಸ್ಪದವುಂಟಾಗಿದೆ"[೩೪] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅತಿಯಾದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿರುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಗಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಎಸ್.ವಿ. ಕೇತ್ಕರ್ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಆರ್ಯ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಲಿ ಅಥವಾ ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗಕ್ಕೇ ಸೇರಿರಲಿ, ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜಮಹಾರಾಜರೆಲ್ಲ ಆರ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ಆದಿವಾಸಿ ಜನಾಂಗವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಒಂದು ಕುಟುಂಬವೇ ಆಗಲಿ, ಅದು ಆರ್ಯ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಲಿ ಅಥವಾ ಅವರು ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗದವರೇ ಆಗಿರಲಿ, ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಂದು ವಿಚ್ಛಿದ್ರ ರೇಖೆಯನ್ನು ಎಳೆಯುವವರೆಗೆ- ಅದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಭಾರತವನ್ನು ಎಂದೂ ಕಾಡಿರಲಿಲ್ಲ."[೩೫] ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತೀಯರ ಮೇಲಿನ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರ್ಯರು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದರೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ತಾವು ಆರ್ಯ ಜನಾಂಗದವರೆಂದೂ ಮತ್ತು ತಮ್ಮದು ಶ್ವೇತ ವರ್ಣವೆಂದೂ, ಭಾರತೀಯ ಕಪ್ಪು ವರ್ಣಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದರು.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅಸಂಖ್ಯಾತ 'ಜಾತಿಗಳ' ಉಗಮಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತ ಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಸಗೋತ್ರ ಮತ್ತು ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಒಂದು ಜಾತಿಯನ್ನಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಗುಂಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಅನ್ಯರನ್ನು ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನಾಗಿ ಸೃಜಿಸಿದರು. ಇದರರ್ಥವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮವರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಜಾತಿಯನ್ನಾಗಿ ಗುಂಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತಾವು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ, ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ತಮ್ಮ ಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಹೊರಗೇ ಮುಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟರು; ಅಥವಾ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತಾವೇ ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು"೩೭ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಜಾತಿಗಳ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಟಿಸಿಲುಗಳಿಗೆ ಬಹುಶಃ ಒಂದೇ ಒಂದು ಜಾತಿ ಮೂಲವಾಗಿದೆಯೇ? ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ತಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪು(ಜಾತಿ)ಯನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತೆ? ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಗುಂಪಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಸ್ವ-ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡಿರಬೇಕು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ'ರೆಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ'ಯನ್ನು ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದು ತಮ್ಮ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಜಾತಿಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದ ಅನ್ಯ ಜಾತಿಗಳೂ ಕೂಡ ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗಿವೆ.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ವಾದದಂತೆ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಕಡ್ಡಾಯ ವೈಧವ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಪ್ರಾಪ್ತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮದುವೆ-ಈ ಮೂರು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಅವರಲ್ಲಿ ಸಗೋತ್ರ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ ಕೂಡ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಸಗೋತ್ರ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯು ಅನ್ಯ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊಡುವ ಮತ್ತು ವಧುವನ್ನು ತರುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಂತಹ ಕಠಿಣ ನಿಯಮಗಳನ್ನು

ಆಚರಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ತುಂಬಾ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪರಿಪಾಲಿಸಲಾಗುವ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಮೇಲಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ... ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಆಚರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗವಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪುರಾವೆಯಿಂದ ಈ 'ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ'ಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವರು ಯಾರೆಂಬುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ 'ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಾಧನ'ಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತಹ ಜಾತಿ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ."[೨] ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ವಾದದಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನಲ್ಲೇ ಕಠೋರವಾದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಆಚರಿಸುವಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರತೊಡಗಿತು. ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಉನ್ನತ ಸ್ತರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು 'ಸ್ವಯಂ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅನ್ಯ ಜಾತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನೂ ಹೇರಿದರು. ಇವು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕರಾಳ ಮುಖವಾದ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ'ಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವೇ ದಲಿತರನ್ನು ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಗುಲಾಮಗಿರಿಯ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಿದ್ದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚ ಹಿಂದೂ ಸವರ್ಣೀಯ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಂತೆ ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟಕದಂತೆ ನೋಡದೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಲಗತ್ತಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅದರ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಾತಿಯು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ನಂಟನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ಬೇರುಗಳು ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಹೂತು ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಅವರು ಮನಗಂಡಿದ್ದರು. ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೇರೂರಲು ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ನೀರೆರೆಯುತ್ತ

ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ 'ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ' ಎಂದೇ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು "ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ವೇದಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಸಡಿಲವಾದ, ಎಲ್ಲಾ ವಿಧದ ವಿಧಿಗಳು ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ, ವೇದಾಂತ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರಾಗಿ ಏಕೀಕರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮವನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಚೈತನ್ಯದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿಸಿರುವುದು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುತ್ವ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಜನಕರು 'ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವವನು ಭಾರತವನ್ನು ತನ್ನ ಪುಣ್ಯ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಪಿತೃಭೂಮಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದೆಂದು' ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಎಲೈಟ್ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧರ್ಮ'ವೆಂದು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ"[೨೮] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತ ವಸಾಹತುವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಏಕೀಕೃತ ಹಿಂದೂ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ವಿರುದ್ಧವೂ ಕಾರ್ಯಮಗ್ನರಾಗಿದ್ದರು.

ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜವು ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ದಲಿತರಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ದಮನಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿನ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಕಳಂಕವನ್ನು ಅವರ ಕೊರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಅವರುಗಳ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯ ಆಳಕ್ಕೆ ಬೇರುಬಿಡುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ದಲಿತರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಭೆ, ಬುದ್ಧಿ, ಕೌಶಲ್ಯ, ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ದಮನಿಸುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಶೋಷಿಸುವುದನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತಮ್ಮ ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲೇ ಕಂಡಿದ್ದರು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಮಾನವ ಸಹಜ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ದಲಿತರನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕಡೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದರು. ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಜಾತೀಯತೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ದಮನ ಮಾಡುವ ಮೊದಲು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕಲು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸನ್ನದ್ಧರಾದರು. 'ಜಾತಿ ದೈವ ನಿಯಮಿತ' ಎಂದು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದರು. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಮಾನ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ 'ಮನುಸ್ಮೃತಿ'ಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ದಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. 'ಮನುಸ್ಮೃತಿ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಸದಾ ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ವಕಾಲತ್ತು ನಡೆಸುವ ವಕೀಲನಂತೆ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಯಾವತ್ತೋ ನಾಶಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಹಿಂದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸವರ್ಣೀಯ ಮತ್ತು ಅವರ್ಣೀಯ ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ರೇಖೆಯನ್ನು ಕೊರೆದು 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ'ರನ್ನು

ಮನುಷ್ಯಕುಲದಿಂದಲೇ ಊರಾಚೆ ದೂರ ಎಸೆದದ್ದು ಘೋರ ಅನ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ರೋಮನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಗುಲಾಮರಿಗಿಂತಲೂ ಭಾರತದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬದುಕು ಎಷ್ಟೊಂದು ಅವಮಾನಕರ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಗುಲಾಮಗಿರಿಯು ಎಂದೂ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಕಡ್ಡಾಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಿಗೆ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿ ಒಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಸಾಕು, ಒಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನ ಎಲ್ಲ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಅವನು ತುತ್ತಾಗಬೇಕು. ಗುಲಾಮಗಿರಿಯ ಕಾನೂನಿನನ್ವಯ ಮುಕ್ತನಾಗಲು ಗುಲಾಮನಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಒಮ್ಮೆ ಗುಲಾಮನಾದರೆ ಸದಾಕಾಲಕ್ಕೂ ಎಂಬುದು ಗುಲಾಮನ ವಿಧಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪಾರಾಗುವಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೆಂದರೆ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೇ. ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ನೇರವಲ್ಲದ ಗುಲಾಮಗಿರಿ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಗುಲಾಮಗಿರಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು."[೫೯] ರೋಮನ್ನರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಭೇದವಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅರ್ಹತೆ ಮತ್ತು ಅನರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ರೋಮನ್ ಕಾಲದ ಗುಲಾಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಒಡೆಯನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೋಮನ್ ಕಾಲದ ಏಕರೂಪತೆ ತಲೆಕೆಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹಕ್ಕು, ಅಧಿಕಾರ, ಯಜಮಾನಿಕೆ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಅಂತಸ್ತುಗಳು 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತವೆ; ಇವೆಲ್ಲ ಮೇಲ್ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿರುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಪಾಲಿನ ಘೋರವಾದ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ರೋಮನ್ ಕಾಲದ ಗುಲಾಮನಿಗಿರುವಂತಹ ವಿಮೋಚನೆಯ ಯಾವುದೇ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಆಳವಾದ ನೋವಾಗಿತ್ತು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು "ಕಾನೂನಿನ ಪ್ರಕಾರ ಒಬ್ಬ ಗುಲಾಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಆತ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದಿದ್ದ. ಅದೇ ಒಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಕಾನೂನಿನ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನುಷ್ಯ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಆತನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ"[೬೦] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗುಲಾಮರಿಗಿಂತ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಜೀವನ ಹೆಚ್ಚು ಹೀನಾಯವಾದದ್ದು. ಈ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವಂತೆ ವೃತ್ತಿಗಳ ಶುದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಜನ್ಮತಾಳಿದೆ.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನು ಕೂಡ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಕೈಗಳೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೇಲ್ ಚಲನೆಯನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು "ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ನೇರವಾಗಿರದ ಗುಲಾಮಗಿರಿ. ಒಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಿಗೆ 'ನೀನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ನೀನೊಬ್ಬ ನಾಗರಿಕ, ನಿನಗೆ ನಾಗರಿಕನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಹಕ್ಕುಗಳೂ ಇವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಅವನನ್ನು ಹಗ್ಗದಿಂದ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಅವಕಾಶಗಳೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು, ನಿಜಕ್ಕೂ ಕ್ರೂರವಾದ ಮೋಸ. ತಮ್ಮ ಗುಲಾಮತನವು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವಂತೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಡುವ ಕ್ರಮ ಇದು. ಅದು ನೇರವಾದುದಲ್ಲವಾದರೂ ನೈಜವಾದದ್ದೇ"[೪೧] ಎಂದು ಗುಡುಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೇ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ನ್ಯಾಯವಿಲ್ಲದ, ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೂ ಸವರ್ಣೀಯ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳು ಮೌನವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಾಕಷ್ಟು ಕುಪಿತರಾಗಿದ್ದರು. "ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹಕ್ಕುಗಳು ಭಿಕ್ಷೆ ಕೇಳುವುದರಿಂದ ಮರಳಿ ದೊರಕಲಾರವು. ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡವರ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿ ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅವರ ಅಂತಃಕರಣ ಸತ್ತು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ 'ಜಾತಿವಿನಾಶ'ದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಹಿಂದೂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳ ಬೆಂಬಲ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರ ಅಷ್ಟಾಗಿ ದೊರಕಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಆದರೆ ಜಾತಿವಿನಾಶ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಗುರಿಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ಆ. ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಭಾರತದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖರ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಭಾರತವನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮತ್ತು ಹರಿತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಅವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನರ ಹಕ್ಕುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಉಮೇದಿನಿಂದ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೆಡುಕನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಮೇಲ್ವರ್ಗವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಕೆಳವರ್ಗವಾಗಲೀ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಶೋಷಿತರ

ಪರವಾಗಿ ಅವರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ಭಾಗವೆಂದೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಬಡತನ, ವರದಕ್ಷಿಣೆ, ನೈತಿಕ–ಅನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಲಗತ್ತಿಸಿಕೊಂಡೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಾಗ ಅದು 'ವರ್ಗ'ಗಳ ಮೇಲಾದ ಅನ್ಯಾಯವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಡತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಾಬು ರಾಜೇಂದ್ರ ಪ್ರಸಾದರು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಕಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂರು ಜನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ತೊಳೆದದ್ದನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದರು. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ತೊಳೆಯುವ ಕೈಗಳು ಶೂದ್ರರನ್ನೂ ದಲಿತರನ್ನೂ ಒದೆಯಬಲ್ಲ ಕಾಲುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ"[೪೨] ಎಂಬುದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನ್ನುವ ಒಂದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ 'ಪಾದ' ತೊಳೆಯುವ ಅಸಹ್ಯಕರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು 'ಮಾನಸಿಕ ಹಾದರ' ಎಂದೇ ಅವರು ಜರೆದರು. ಬೇರೆ ಯಾವ ಅರ್ಹತೆಗಳಿರದಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಇಂತಹ ಕೃತ್ಯ ಮಾನಸಿಕ ದಾಸ್ಯದ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿದೆ. ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಪಾದ ತೊಳೆದು ಅದನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ 'ಪವಿತ್ರ'ವೆಂಬ ಬಣ್ಣ ಲೇಪಿಸುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಇಂತಹ ಕೃತ್ಯ ಮಾಡುವವರೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯ ಕಂದರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಇಂತಹ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರು ದೇಶದ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಸುಧಾರಿಸಲಾರರೆಂಬುದೇ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಅಚಲ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡಬೇಕಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ನಿಲುವುವಾಗಿತ್ತು. ಹಳೆಯದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಯಾವತ್ತೂ ಒಪ್ಪುವವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗಾಗಿ ಅವರು ವರ್ಗ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ವರ್ಗ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯ ಪ್ರಬಲ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗದವರನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ನಾಯಕತ್ವದ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ

ಏರುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು; ಅವರು ಸಹ ವಿಶಾಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಜಡವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನೀರು ಹರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕ ಜನರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಗೆ ತರುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಮಂಡಿಸಿದ ಸಪ್ತಕ್ರಾಂತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿದೆ. ೧. ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಸಮಾನತೆ ೨. ವರ್ಣಭೇದ ಆಧಾರಿತ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಪ್ತಿ ೩. ಜನ್ಮ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿನ ಅಸಮಾನತೆಯ ನಿವಾರಣೆ ೪. ವಿದೇಶಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಅಂತ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವ ಸರಕಾರದ ಸ್ಥಾಪನೆ ೫. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ನಾಶ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಯ ಸಾಧನೆ ೬. ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬಳಕೆಯ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾನೂನುಭಂಗ ತತ್ವದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ೭. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲಾಗುವ ಅತಿಕ್ರಮಣದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಸಂಗತಿಗಳು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ.

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಭಾರತ ವಿದೇಶಿಯರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸೋಲಲು ಜಾತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೀಗೆ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "ನೂರಾರು ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಛಿದ್ರವಾದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಈ ದೌರ್ಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಷ್ಟೇ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ವಿದೇಶಿ ಸೈನ್ಯಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸೋಲನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದುದರಲ್ಲಿ ಇದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾರತ ಮಾತೆ ತನ್ನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಎಂದಾದರೂ ಹಾಗೆ ಸೋತಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲಿ, ಅದು ಜಾತಿಯ ಬಿಳಲುಗಳು ಸಡಿಲವಾಗಿದ್ದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸದಾ ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ರೂಢಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ವಿದೇಶಿ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯರು ತುತ್ತಾದುದಕ್ಕೆ ಆಂತರಿಕ ಜಗಳ ಹಾಗೂ ಸೆಣಸಾಟವೇ ಕಾರಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅವಿವೇಕದ ಸಂಗತಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಹಾಗೂ ಏಕೈಕ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಜಾತಿ. ಅದು ಹತ್ತರಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಮಂದಿಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಗಂಭೀರ ದುರಂತಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತರಾಗಿ ನಿಂತು ನೋಡುವ ಮೂಕಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ."[೪೩] ಭಾರತ ವಿದೇಶಿಯರಿಗೆ ಶರಣಾಗುವಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾಲು ಸಹ ಹಿರಿದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ನಿಲುವು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಒಡೆದು ಆಳುವ' ನೀತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರೆಂದು ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆ

ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತ ದೇಶವನ್ನು ಒಡೆದು ಆಳಲು ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತ ಸುದೀರ್ಘ ಕಾಲದವರೆಗೆ ವಿದೇಶಿಯರಿಂದ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಗುಲಾಮಗಿರಿ ಪದ್ಧತಿ, ಜೀತ ಪದ್ಧತಿ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಇವು ಭಾರತೀಯ ಜನರನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಭದ್ರತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಆಪತ್ತು ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳು ಎದುರಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಐಕ್ಯತೆಗೆ ಬಲವಾದ ಆಘಾತ ನೀಡಿವೆ.

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಜಾತಿಯ ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆದರಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಚೇತನ ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು "ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು- ಇವೆರಡರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೇ ಭಾರತೀಯ ಚೇತನದ ಅಧೋಗತಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಸಕ್ಕಿಳಿಯಬಲ್ಲ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗು ಸಂತಸ ಚಿಮ್ಮಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕೊಂದುಹಾಕುವ ಭಯಂಕರ ಶಕ್ತಿ ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿ ಮನೋಭಾವಕ್ಕಿದೆ"[೪೪] ಎಂದಿದ್ದರು. ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಭಾರತ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಮನೋಧರ್ಮವು ತೊಲಗಬೇಕು. ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಆಕೆಯನ್ನು 'ಅನ್ಯ'ಳೆಂದೇ ತಿಳಿದು ದಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ವೃತ್ತಿಕೌಶಲಗಳ ನಡುವಿನ ತರತಮ ಭಾವನೆಯಿಂದಾಗಿ ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರವೇ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಜೀವವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಜಾತಿವಾರು ನೈಪುಣ್ಯತೆಯ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಪ್ರವಾಹದೊಂದಿಗೆ ಈಜುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲರೂ ಲಾಭವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಕೌಶಲಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನೂ, ಆರ್ಥಿಕ ಲಾಭಗಳನ್ನು ತರುವಂತಿದ್ದರೆ ಅವರು ಖಂಡಿತ ಹಾಗೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕೌಶಲಗಳು ಇತರ ಕೌಶಲಗಳಿಗಿಂತ ನಂಬಲಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಡಿಮೆ ಕೌಶಲದ ವೃತ್ತಿಗಳು, ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕನಿಷ್ಠಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಅವರೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ

ನಿರ್ಜೀವ ಸಮುದಾಯವೆನಿಸಿದ್ದರು. ದೇಶವು ಪುನರುಜ್ಜೀವಿತಗೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ, ನವೀನಗೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಜನ ಸಮಷ್ಟಿ ಎನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವೃತ್ತಿ ನೈಪುಣ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಗುಂಪುಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಮುಂದಾಳತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಸಹಜವಾದ ಬಲಾಡ್ಯತನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುವ ಈ ಪ್ರಚಂಡ ಮೋಸಗಾರಿಕೆಯ ಜನ ಹೊರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಹು ನಯವಾದ ಜನರಾಗಿ, ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರು ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿದ್ದರೆ, ಸ್ಥಿತಿವಂತರು ವಂಚಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆದದ್ದು ಜಾತಿಯಿಂದ."[೪೫] ಜನರ ವೃತ್ತಿಕೌಶಲ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜಾತಿ ಕಂದರಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿ ನೈಪುಣ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ದೈವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಂಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಅಭಿಮಾನ ಪಡುವ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನರು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಆಸೆಗಾಗಿ ವಂಚಕರಾಗುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಧೋರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ವೃತ್ತಿ ನೈಪುಣ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅಸಹ್ಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆ.

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕೆಳಜಾತಿಗಳವರ ರಾಜಕೀಯ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವಾಗ ಸುದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗುಲಾಮತನದ ಪರಂಪರೆಯು ಅವರನ್ನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯರನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಈ ಊಹೆಗೆ ಆಧಾರವಿದೆ. ಇರುವುದನ್ನೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವಿನಮ್ರ ಗುಣ, ಬದಲಾವಣೆಗೆ ತೋರುವ ನಿರುತ್ಸಾಹ, ಆತಂಕದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯೇ ಸುದೈವವೆಂದು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಪೂಜೆಯ ಮೂಲಕ ದಿವ್ಯಜೀವನವನ್ನೂ ಪಡೆಯುವ ಚಪಲ, ವಿಧಿವಿಧಾನಪೂರಿತ ಸರ್ವ ಸಾಧಾರಣ ಸಭ್ಯತೆ ಮುಂತಾದವು ಅವರಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸಲಾಗಿರುವ ಗುಣಗಳಾಗಿವೆ."[೪೬] 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೀಳರಿಮೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಳಗಿಸಿದೆ. ಇದು ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ಪರಮ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ದಾಸ್ಯ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ಛಲಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಗೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಜನರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಬೇಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕತ್ವದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಜಾತಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಆಕ್ರಮಣವು ಒಂದೇ

ಹೊಡೆತದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕಿಳಿಯಲಾಗದ ಚೀರಾಟವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿರುವಷ್ಟೇ ರಾಜಕೀಯವೂ ಹೌದು. ದೇಶದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳಿಂದಲೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಜಾತಿಯ ಮೇಲೆ ರಾಜಕೀಯ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವ ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಈಗ ಜಾತಿಯು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವಂತಹ ಅಖಂಡತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಭದ್ರತೆಯನ್ನೂ ಸಮಸ್ತ ಭಾರತಕ್ಕೇ ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ."[೪೭] ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಹಿಂದುಳಿದ ದಲಿತ'[ಅಹಿಂದ] ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೂ ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿರುವ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಸಹಭಾಗಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಜಾತಿಗಳಿಗಿರುವ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ 'ಜಾತಿ ವಿನಾಶ' ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಧೋರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. "ಜಾತಿ ಎಂಬುದು ಯಾವುದೇ ನಿಯಮಿತ ಕಂತುಗಳಿಲ್ಲದ, ಜಗತ್ತಿನ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ವಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಏನೆಲ್ಲ ವಿಫಲವಾದರೂ ಒಗ್ಗಟ್ಟಂತೂ ಅಲ್ಲಿದೆ"[೪೮] ಎಂದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಐಕ್ಯತೆಯ ಗುಣಧರ್ಮವು ಒಟ್ಟಾರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಐಕ್ಯತೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ.

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧವನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು - ಮಾತಿನ ನೆಲೆಯ ವಿರೋಧ. ಈ ನೆಲೆಯ ವಿರೋಧವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಲೇ ಜಾತಿಯ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಉಳಿಸುವಂತಹದ್ದು. ಈ ಮಾದರಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪೀಡೆ ಎಂದು ದೂಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲು ಅಡಿ ಇಟ್ಟವರನ್ನು ಅದು ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮಟ್ಟದ ಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳೆಂದು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು-ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಹಾಗೂ ಮಿಶ್ರವಾದ ವಿರೋಧ. ಅಂದರೆ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ದಮನಿತ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಜಾತಿ ವಿರುದ್ಧದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಹೋರಾಟವು ಈ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರುವಂತಹದ್ದು. ಮೂರನೆಯದು-ನಿಜವಾದ ವಿರೋಧ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ ವರ್ಗ ಮತಗಳಿಗೂ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುವುದು. ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಈ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರುವ ಚಿಂತಕರು.

ಇ. ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆಗಳು

ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಾಗೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕೇವಲ ಕವಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವರೊಬ್ಬ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರಾಗಿಯೂ ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಚೋದಕ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜನಮಾನಸವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಸಮಾಜ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಮತ, ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಮೌಢ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಭೆ-ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಯಾವ ಭಿಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ದಿಟ್ಟತನದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿವೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತೆರೆದಿಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ವಾದ-ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವಂತಿರುವ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಜಡವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಟಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಛಲಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಜೀವ ಪಡೆದಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ 'ಮತಭ್ರಾಂತಿ' 'ಮೌಢ್ಯ' 'ವರ್ಣ' 'ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ' ಎಂಬ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಾಗ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ 'ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ'[ಇದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರೂ ಹೌದು] ಎಂದು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಾಗ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೆ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡರೆಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ಬಳಸುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೆ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಯಾವುದೋ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಅಂಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚದೆ ಮೂಢರಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು 'ಮೌಢ್ಯತೆ'ಯ ಸಂಕೇತ ಎಂದೇ ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದರು:

ಮೌಢ್ಯತೆಯ ಮಾರಿಯನು ಹೊರದೂಡಲೈತನ್ನಿ,
ವಿಜ್ಞಾನ ದೀವಿಗೆಯ ಹಿಡಿಯ ಬನ್ನಿ...
ಸಿಲುಕದಿರಿ ಮತವೆಂಬ ಮೋಹದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ;
ಮತಿಯಿಂದ ದುಡಿಯಿರೈ ಲೋಕಹಿತಕೆ.
ಆ ಮತದ ಈ ಮತದ ಹಳೆಮತದ ಸಹವಾಸ
ಸಾಕಿನ್ನು ಸೇರಿರೈ ಮನುಜಮತಕೆ:
ಓ, ಬನ್ನಿ, ಸೋದರರೆ, ವಿಶ್ವಪಥಕೆ!

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ಮತ' ಎಂಬ ಜಾಗದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ' ಎಂದು ಓದಿಕೊಂಡರೆ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ? 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಮತ್ತು 'ಮತ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಮತ'ದ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಕರೆ ನೀಡಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಈ ಕವಿತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರವಾಗಿರುವ ಜನಸಮೂಹವನ್ನು 'ಮನುಜಮತ' ಎಂಬ ಒಂದೇ 'ಪಥ'ದಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗೂಡುವಂತೆಯೂ ಹೇಳಿದಂತಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಮತಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ಥಾನಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕಂದಾಚಾರಗಳನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತಂದದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಮೂಲವನ್ನೇ ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ 'ಮತ' ಎಂದೇ ಬೋಧಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಂಕುಶವನ್ನು ತೊಡಿಸಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು "ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸದ ಗುಣವನ್ನು ಆತ್ಮಶ್ರೀ ಅಥವಾ ಮತಿ ಗೌರವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಆಯಾಮವಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ'ಯಂತೆ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಕಲಿತು ಸಾಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ತಾನು ಬೆಳೆಯುವುದರ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪರಿಸರವನ್ನೂ ಬದಲಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವುದು, ಹೋರಾಡುವುದು, ಸುಧಾರಿಸುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಯಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಸಮುದಾಯವಾದಿ. ಇವು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ"[೪೯] ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿರುವ 'ಮತ'ವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದಂತೆ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಹಿತವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವ 'ಮತಿ'ಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿಲುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಲು ಕಾರಣವಾಗುವ 'ನಿರಂಕುಶ ಮತಿ'ಗೆ ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅವರ ಭಾಷೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಮೊನಚಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮದೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ "ರಾಜರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವರೆಂದು ಪೂಜಿಸಿದ ದೇಶ; ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಭೂಸುರರೆಂದು ಆರಾಧಿಸಿದ ದೇಶ! ಮತಮೌಢ್ಯವೆಂಬ ನಿತ್ಯರೋಗವು ಅದರ ನಾಡಿನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಎಲುಬಿನಲ್ಲಿಯೂ ಐದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿದ್ದು ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಮತ, ಜಾತಿ, ಪಂಥ, ಪಂಗಡ ಎಂಬ ನೂರಾರು ಭೇದಗಳಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರುವ ದೇಶ!"[೫೦] ಎಂದು ಇಡೀ ದೇಶವನ್ನೇ ಆವರಿಸಿರುವ ಜಡತೆ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ತೀವ್ರ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಈ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ, ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮುಂದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕಂದಾಚಾರಗಳು ಈ ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ಆಳುತ್ತಿವೆ. ಇವು ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವುದು ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಗೆ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಮಾರಕಾಸ್ತ್ರವಾಗಿವೆ. ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ, ಜಾತಕ, ಪೂಜೆ, ಹವನ, ವಾಸ್ತು, ಮಾಟಮಂತ್ರ, ವಾಮಾಚಾರ, ಬಾನಾಮತಿ, ವಶೀಕರಣ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು 'ಮೂಢನಂಬಿಕೆ'ಗಳ ಮಾರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಅಜ್ಞಾನ, ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಮೌಢ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಾಬಾಗಳು, ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳು, ಪವಾಡ ಪುರುಷರು, ವಾಮಾಚಾರಿಗಳು ಶ್ರೀಮಂತರಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ದೂರದರ್ಶನದ ವಾಹಿನಿಗಳ ಮೂಲಕ 'ಮೌಢ್ಯತೆ'ಯ ವ್ಯಾಪಾರವು ಲಾಭದಾಯಿಕ ದಂಧೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಕಂದಾಚಾರ ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಲು ರಾಜ್ಯ ಸರಕಾರವು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸಲು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ "ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಮಾಡಿಟ್ಟರು. ತಾವೇ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿದರು. ಪಾಪ, ದೇವರಾದರೂ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಈ ಮಾನವರ ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯಕ್ಕೆ ?"[೫೧] ಎಂದು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದಾಗಲೂ ಭಾಷೆ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ರೂಪ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವರ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿದ್ದವರು ಹಾಗೂ ರಸಋಷಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿಯಾಗಿಯೂ ಜನಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದರು. ತಾವು ಬರವಣಿಗೆ ಆರಂಭ ಮಾಡುವ

ಕಾಲದಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತಿಗಳೆ ತುಂಬಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ' 'ಬೆರಳ್ಗೆ ಕೊರಳ್' 'ಜಲಗಾರ' ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಎರಡು ಬೃಹತ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿದರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಭೆ ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ಮತ, ಮೌಢ್ಯತೆ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಆಕ್ರೋಶಭರಿತರಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ: "ಐಕ್ಯಕ್ಕೂ ಮೈತ್ರಿಗೂ ಸಾಧನವಾಗುವ ಆ ಚಿರಂತನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಈ ಅಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದ ಮತಭಾವನೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ಪಂಥ, ಕೋಮು, ಪಂಗಡಗಳೆಂಬ ನೂರಾರು ಭೇದಭಾವನೆಗಳ ಬಿರುಕು ಒಡಕುಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜವು ಸಿಕ್ಕಿ ಛಿದ್ರಛಿದ್ರವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಭೇದಭಾವಗಳೂ ಛಿದ್ರಗಳೂ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಮಾನತಾಭಾವನೆಯ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆ ಬರಿಯ ಮರುಮರೀಚಿಕೆಯ ಭ್ರಾಂತಿಜಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜವಾದದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆ ನಿಮ್ಮ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಮತಭಾವನೆಯ ಶನಿಸಂತಾನವಾದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ನೀವು ಕಂಕಣ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೋರಾಡಬೇಕು."[೫೨] ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಸಮತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು; ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು' ಎಂಬ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರೂಪುತಳೆದಿವೆ. ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹತಾಶೆಯಾಗಲಿ ಸಿನಿಕತೆಯಾಗಲಿ ಇಣುಕದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ವಿವೇಕಾನಂದರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿದ್ದೂ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆ ಕುರಿತು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು, ಚಿಂತನೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಚಲನೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದು. ಕಾಯುವಿಕೆ, ಮಾಗುವಿಕೆ, ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಬದಲಾಗುವುದು. ಬರೆಹದಲ್ಲಿ ಈ ರೂಪಾಂತರವು, ಜಿಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಒಂದು ಜೈವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಮಾನವರು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹುಳು ಕೂಡ ದೇವರಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಸೇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಮಾತನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದುಂಟು. ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಅಥವಾ ಮಾಧ್ವರ ನಿತ್ಯನಾರಕಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರೋಶ ಮಾಡಲು ಅವರು ನಂಬಿದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಈ ತತ್ವವೇ ಪ್ರೇರಣೆ. ಜಾತಿಯು ಮನುಷ್ಯರ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಂತಲೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆ ದೊಡ್ಡ ಹಠದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ' ಇಂತಹ ಹಠದ ಪ್ರತೀಕ. ಅವನು ತಪಸ್ವಿಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ರಾಮನೂ, 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಜಡಶಿಲೆಯೊಂದು ಪರಿತವರ್ತನೆಗೆ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ; 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನ ರಾವಣ ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ; ಕ್ರೌರ್ಯ ಹಟಮಾರಿತನಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದ ಚಂದ್ರಯ್ಯಗೌಡ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ; ಕೆಳಜಾತಿಯ ಇಂತಹ ರೂಪಾಂತರ ತತ್ವದಿಂದಲೆ; ರೂಪಾಂತರವು ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸತ್ಯ. ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಪಾತ್ರಗಳು ಯಾಕೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಲ್ಲೇ ಉತ್ತರವಿದ್ದಂತಿದೆ. ಮಕ್ಕಳು ದೊಡ್ಡವರಂತೆ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಫಿಕ್ಸ್ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವರಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ನಂಬಿರುವಂತಿದೆ."[೫೩] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಾಪಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿದರೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ನೋಡಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಡ್ಡುಗಟ್ಟಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಕ್ತ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರಂತೆ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದವರಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅವು ತುಂಬ ಸಹಜವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅವರು ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಕುಳಿತವರಲ್ಲ. ಅವರು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ: "ನಮ್ಮ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಯಾವತ್ತಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಈ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುವಲ್ಲ ಆವಾಗಿನಿಂದ ಶುರುವಾಯಿತು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅನ್ನೋ ಭಾವನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ನೀವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವತತ್ವಗಳಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ, ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಒಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡತಕ್ಕಂತಹವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವಿಶ್ವತತ್ವಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚದ ಜನತೆ, ಬುದ್ಧಿವಂತ ಜನತೆಯೆಲ್ಲ ಮಾನ್ಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಸತ್ವವಿರತಕ್ಕಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ತಿರಸ್ಕರಿಸದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ."[೫೪] ಕುವೆಂಪು ಅವರು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತತ್ವಗಳ ಆರಾಧಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ 'ವಿಶ್ವಮಾನವ' ಸಂದೇಶವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಪಡುದುಕೊಂಡರು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡದೆ, ಅವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಹನವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

೨.೪ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವು ಸಾಕಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ; ಕತೆ ಕವಿತೆ ನಾಟಕಗಳಿಗಿಂತ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹರವು ವಿಸ್ತೃತವಾದದ್ದು. ಅದು ಇಡೀ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅದರಲ್ಲೂ ಜಾತಿ, ಜಾತೀಯತೆ, ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಜಾತಿ ಕುರಿತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಬಿ.ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರು ಬಂಗಾಳಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಗಳಗನಾಥರು ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಅನುವಾದಿಸಿದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಇಬ್ಬರು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರವರ್ತಕರೆಂದು ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು "ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ವರೆಗೆ ಒಯ್ದು ಮುಟ್ಟಿಸಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಕಾದಂಬರಿ ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಳೆಯಲು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ್ಷಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಗಿನ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ಜನತೆಯ ಅಭಿರುಚಿಗಳು ವ್ಯಸ್ತಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವುದು ಕೂಡ ಪಂಡಿತರ ಸೊತ್ತಾಗಿದ್ದ ಕಾಲವದು. ಇವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜನತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವೆ ಸೇತುವೆಯಾಗಿ ನಿಂತವು"[೫೫] ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ರಾವಬಹಾದ್ದೂರ[ಆರ್.ಬಿ. ಕುಲಕರ್ಣಿ] ಅವರ 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ'[೧೯೫೭] ಕಾದಂಬರಿಯು ಪಾದಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ; ಚಿಮಣಾಳ ಮಾನಭಂಗ ಮತ್ತು ಅವಳ ತಂದೆ ಶಿಲೇದಾರ ನಾನಾನ ಹತ್ಯೆಯ ವಿಚಾರಣೆಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ದೈವದ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು, ಜಾತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ಅಧಿಕಾರದ ದುರಾಸೆಗಳು, ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ಕುತಂತ್ರಗಳು, ಗ್ರಾಮೀಣ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಡೆದು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಜಪುರೋಹಿತ ಬಾಳಾಚಾರ್ಯ, ಗ್ರಾಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಾದ

ಶಂಕರಪ್ಪಗೌಡ ಮತ್ತು ಶೇಷಪ್ಪ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಊರ ದೈವದ ಸಭೆಯು ಚಿಮಣಾಳ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ನಡೆಸಿದ್ದು ಮಠದ ಪಡದಯ್ಯನೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು "ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡರಿಸಿರುವ ಜೀವನ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದ ಯಾವುದೇ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಜೀವನವನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದು ಗ್ರಾಮಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದವು; ಮಾನವನ ನಡುವಿನ ಭೇದಭಾವಗಳನ್ನು ಗೌರವಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು"[೫೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೈವದ ಸಭೆಗೆ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾನಾಪಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಊರಿನ ಮಠದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಇವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಶೋಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನವಾದ ಮಠದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಉಳಸಲು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲಿನ ಅಮಾನುಷವಾದ ಅತ್ಯಾಚಾರದ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಲು ದೈವದವರು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವರ್ಗವೇ ಪರಮ ಶೋಷಕ ವರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಅವರು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವೊಂದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ "ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ವಿಧೇಯಕ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿ ಕಾಲೋಚಿತ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಸಹಿತ ಕಾನೂನು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅನ್ಯಾಯ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಕತ್ತಲೆಯಂತೆ ಸರ್ವತ್ರ ಆವರಿಸಿದ್ದರೆ ಕಾನೂನು ಪರಿಮಿತವಾದ ಬೆಳಕಿನಂತೆ ತೋರಿಕೆಗೆ ಮಾತ್ರವಿದ್ದು, ಆ ಕಾಣದ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯಲಾಗದ ಅತ್ಯಾಚಾರ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ"[೫೭] ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಮಣಾಳಂತಹ ಅಸಹಾಯಕರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಮರಿಚಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ದೈವದವರಿಗೆ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಧರ್ಮಗಳು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನಡೆಸಲು ದರ್ಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಅನ್ಯಾಯ, ಮೋಸ, ವಂಚನೆಯ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ವರ್ಗದವರ ಎದುರಿಗೆ ಅಸಾಯಕ, ದುರ್ಬಲರಾಗಿರುವ ಚಿಮಣಾಳ ಅಪ್ಪ ನಾನಾ ಮತ್ತು ಅಣ್ಣ ದಾದಾ ಚಿಮಣಾಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪುರುಷರ ಅತ್ಯಾಚಾರಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಳುವ ಜಾಗೀರದಾರ ವರ್ಗದವರ ಸೇವಕರಾದ ನಾನಾ, ದಾದಾ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ-ಇವರೆಲ್ಲ ಶೋಷಿತರಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಮಾನುಷವಾದ ಕ್ರೌರ್ಯ, ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಚಿಮಣಾಳ ಬದುಕು ಅತ್ಯಂತ ದುರಂತಮಯವಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಇಂತಹ ಹೃದಯಹೀನ ಕೃತ್ಯಗಳೇ ಚಿಮಣಾಳ ಜೀವವನ್ನು ಬಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಚಿಮಣಾಳಂತೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಲವು ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳು

ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂಸೆ, ನೋವು, ಹತಾಶೆಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಅವರು "ಪಾದಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವೆಂದರೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿ. ಶಂಕರಪ್ಪಗೌಡನ ಬಣಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ ಮತ್ತು ಊರಿನ ನಾಯಕತ್ವದ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಜಾಗೀರದಾರರ ಗುಂಪಿಗೆ ಕೇವಲ ಆಸ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಆಧಾರವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಜಗುರುವೆಂದರೆ ಪಡದಯ್ಯ. ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಊರಿನ ರೈತರು, ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು, ಕೂಲಿಕಾರರು, ದೈವದವರು–ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಹಂಚಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ? ಅವುಗಳ ನಾಯಕರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸದಸ್ಯರೆಲ್ಲ ಬಣಗಳ ನಾಯಕರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಊರಿನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾದವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ"[೫೮] ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಚೈತನ್ಯ

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು'[೧೯೬೭] ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರು ವಾಲಗ ಊದುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು 'ತಲೆಗೆ ಕೆಂಪು ಪಟ್ಟೆಯ ಎಲೆವಸ್ತ್ರ ಸುತ್ತಿದ್ದರು; ಹೊಸದಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಕರಿಗೀರಿನ ಕಬಚ ಹಾಕಿದ್ದರು; ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಡಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಅಡ್ಡಪಂಚೆ ಸುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಅಪರಿಚಿತ'ರಂತೆ[೫೯] ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಹುಡುಗರಾದ ತಿಮ್ಮು, ಕಾಡು, ಧರ್ಮು ವಾಲಗದ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಆಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವಾಲಗದವರನ್ನೇ ದಿಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹುಡುಗರು ಒಬ್ಬನ ಮುಖ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಅನ್ನಿಸಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಪರಸ್ಪರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರವಾಗ, ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಬೈರ ಇವರತ್ತ ತಿರುಗಿ 'ನನ್ನ ಗುರುತು ಸಿಕ್ಕಲೇ ಇಲ್ಲಾ ಅಂತಾ ಕಾಣ್ತದೆ ನಮ್ಮ ಕೋಣೂರು ಸಣ್ಣಯ್ಯೋರಿಗೆ?.. ನಾನು ಕಣ್ರೋ, ಹಳೆಮನೆ ಬೈರ!' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.[೬೦] ಥಟ್ಟನೆ ತಿಮ್ಮು 'ಥೂ, ಬನ್ರೋ! ಈ ಬಡು ತಿನ್ನೋರ ವಾಲಗ ಏನು ಕೇಳಾದು!' ಎಂದು ತನ್ನ ಮಿತ್ರರಾದ ಕಾಡು ಮತ್ತು ಧರ್ಮು–ಇವರನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಣ್ಣ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲೂ ಹೇಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಲಗ ಊದುತ್ತಿದ್ದ ಬೈರ ಹೊಲೆಯನೆಂದು ತಿಳಿದ ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹುಡುಗ ಅವಮಾನದಿಂದ ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮ ಗದ್ದೆ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ತಾವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಜೀತದಾಳೊಬ್ಬನ ಅದ್ಭುತ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ಯತೀತ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ಸಂಗೀತದಂತಹ ಆಸ್ವಾದನೆಗೂ ಜಾತಿ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತದೆಯೇ? ರಹಮತ್

ತರೀಕೆರೆ ಅವರು "ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸದೇ ಇರುವ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ದಮನಿತರು ತಮ್ಮ ಚೈತನ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳೋದಿಲ್ಲ. ದಮನಿತರ ಚೈತನ್ಯ ಉರ್ಧ್ವಮುಖಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯೋ ಸಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತೆ. ಜನ ತಮ್ಮ ಚೈತನ್ಯದ ಮೂಲಕ ಜಾತಿದಮನಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆ ಅಂತ ಹೇಳ್ತಿದೆ"[೬೦] ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಮೌಲಿಕವಾಗಿವೆ.

ಇ. ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಭಾರತೀಪುರ'[೧೯೭೬]ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಕಥಾನಾಯಕ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಗನ್ನಾಥ ಪರಂಪರಾಗತ ಸಾಲಿಗ್ರಾಮದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲು ಹಂಬಲಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಸಾಲಿಗ್ರಾಮವನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಮುಟ್ಟಿ ಅಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಸ್ವತಃ ಮುಟ್ಟಲು ಬಯಸದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಗನ್ನಾಥ ಸಾಲಿಗ್ರಾಮ ಶಿಲೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುವುದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವು ದಲಿತರನ್ನು ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಿಂದ ಅನ್ಯರೆಂದು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಕೀಳಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗನ್ನಾಥ ದಲಿತರ ನೈಜ ಚೈತನ್ಯಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಷ್ಟು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜಗನ್ನಾಥನೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಗನ್ನಾಥ ಯಾವ ಸಾಲಿಗ್ರಾಮ ಶಿಲೆಯನ್ನು ಅಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ಮತ್ತಷ್ಟು ನಿಗೂಢವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜಗನ್ನಾಥ ತನ್ನನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗಾಡಿದರೂ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಬೆರೆಯದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವಿದೇಶದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿ ಬಂದ ಜಗನ್ನಾಥನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ನಿರಕ್ಷರಕುಕ್ಷಿಗಳು, ದುರ್ಬಲರು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಹೀನರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು "ಸಾಲಿಗ್ರಾಮ ಪ್ರಸಂಗ ಕಥಾನಾಯಕನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕೊಳಕು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ದಾಹದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಸ್ವ-ರತಿಯ ಆಳವು ದಲಿತರನ್ನು ಹೆದರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಆರ್ತ ನಿವೇದನೆ ಅವರನ್ನೂ ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚು ಅನೂಹ್ಯರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ.. ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪರಮ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು [ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಏನೇ ಇರಲಿ] ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಜನರನ್ನು ಅರ್ಥಹೀನ ವಸ್ತುಗಳು ಎನ್ನುವಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಜನರಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತುಂಬಬೇಕು; ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತುಂಬುವ ಅವರ 'ಪ್ರಬಲ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ'ಯೇ

ಅವರಿಂದ ಅರ್ಥಪಡೆದು ಬದಲಾಗುವ 'ವಸ್ತು'ಗಳ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳೆರಡನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಅಪಾಯವಿದೆ"[೬೨] ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಈ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹ

ಲಂಕೇಶರ 'ಮುಸ್ಸಂಜೆ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ'[೧೯೭೮] ಕಂಬಳ್ಳಿ ಎನ್ನುವ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದು ಏನೆಲ್ಲ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ವೈಷಮ್ಯಗಳು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನರ ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣಸಾಟ ನಡೆಸುವ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ವಿಧವೆ ರಂಗವ್ವ ಎಲ್ಲರ ಮಗನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ರಂಗವ್ವನ ಮಗಳಾದ ಸಾವಂತ್ರಿಗೆ ಬೇಡರ ಹುಡುಗ ಮಂಜನನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸಲು ಜಾತಿ ಅಡ್ಡಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಟ್ಟಿನ ಗಿರಣಿಯ ಭರ್ಮಣ್ಣ ಮತ್ತವನ ಗ್ಯಾಂಗು ಸಾವಂತ್ರಿ–ಮಂಜನ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಪಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭರ್ಮಣ್ಣ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಜನರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ರಂಗವ್ವಳನ್ನು ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುವ ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಊರಿನ ಜನರೆಲ್ಲ ಇದು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕಾದ ಅನ್ಯಾಯವೆಂದು ಗುಲ್ಲೆಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಂಚವೂ ದೃತಿಗೆಡದ ರಂಗವ್ವ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕುಡುಗೋಲು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಅನ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೂ ರಂಗವ್ವಳಿಗೂ ಒಡೆದು ಕಾಣುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ರಂಗವ್ವ ಯಾವುದೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಬದುಕುವ ಛಲಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ರಂಗವ್ವ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡಲು ಬಂದ ಗುಂಪಿನ ಎದುರಿನಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲರ ಸಮಕ್ಷಮದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಮಗಳು ಸಾವಂತ್ರಿಯನ್ನು ಬೇಡರ ಮಂಜನೊಂದಿಗೆ ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ "ಉಡುಪನ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಗ್ರವಾಗಿತ್ತು; ಶಿವನಂಜನ ವಿಶ್ವಾಸ ಕೂಡ ಅವನ ಕೈತಪ್ಪಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಜಾತೀಯತೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆ ಮತ್ತು ಸಣ್ಣತನ ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಲಕಿತ್ತು. ರಂಗವ್ವನಂತಹ ಏಕಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ಧೈರ್ಯದ ನಿಲವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ತೀವ್ರ ಭಾವನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟು ಒಡೆದದ್ದು ವಿಸ್ಮಯಕರ ಅಪರೂಪದ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿ ಕಂಡಿತೇ ಹೊರತು ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಂದೋಲನ ದೂರವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿತು"[೬೩] ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕರಾಳತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಜಾತಿಯೇ ಪ್ರಮುಖ ನಿರ್ಧಾರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಮುಸ್ಸಂಜೆ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ'

ಕಾದಂಬರಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಇಂತಹ ಗಳಿಗೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಕ ಅಪರೂಪದ ಪ್ರಸಂಗವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಂದೋಲನವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅತೃಪ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಬಳ್ಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಾತಿಯಂತಹ ಜಡ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸುಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. "ಸಾವಂತ್ರಿ ಮತ್ತು ರಂಗವ್ವ ಮಂಜನೊಂದಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರ ಚಿಕ್ಕ ಗುಡಿಸಲು ನೆರವಾಗಿತ್ತು"[೬೪] ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಉ. ವರ್ಣಸಂಕರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆ

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಘಟ್ಟದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ಜಾತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಭಾರತದ ನರಕದ ಚಿತ್ರ, ಎರಡು, ಈ ನರಕದಲ್ಲಿ ದಮನಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದ ದಲಿತ ಜನಾಂಗದ ಹೊಸ ಚಲನೆಯ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.[೬೫] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'[೧೯೮೮] ದಲಿತ ಚಲನೆಯ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಕುಸುಮ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಚೆನ್ನರ ಪ್ರೇಮವು ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುವ ಕಸುವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೇ ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುವ ಜಾತಿಯ ಭೀಕರತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲು ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ'ವನ್ನು ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಯಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡುಗಳು ಕೂಡುವ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ತಲೆತಲಾಂತರದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಿರುವ ದಲಿತರ ದಮನದ ನಡುವೆಯೂ ಕಾದಂಬರಿ ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿ, ಲಂಕೇಶ ಹಾಗೂ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಕನಸನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ.

ಊ. ಮತೀಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತ ಸಂಬಂಧಗಳು

ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ 'ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯ'[೧೯೮೫] ಕಾದಂಬರಿಯು ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳು, ನೌಕರಶಾಹಿಯ ಭ್ರಷ್ಟತೆಗಳು, ಕೋಮು ಘರ್ಷಣೆಗಳು

ಮುಂತಾದವು ಕೆಸರೂರನ್ನು ಅಧೋಗತಿಗೆ ತಳ್ಳುವುದನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆ, ಶೋಷಣೆಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವು ಈಗಲೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಸರೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಗುಂಪು ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಊರು ಕಾಳ್ಗಿಚ್ಚಿನಿಂದ ಹೊತ್ತಿಕೊಂಡು ಉರಿಯುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಜಡ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರವಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಜಯಂತಿ ಮತ್ತು ರಫಿ ಈ ಅವನತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಜಯಂತಿ-ರಫಿಯರ "ನೋಡು ಜೇನುಕಲ್ಲುಗುಡ್ಡದ ತುದಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಾಣ್ತಿದೆ. ಕೆಸರೂರಿನ ಜನ ಈಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಓಡಿದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೋಬಹುದು ಎಂದಳು ಜಯಂತಿ. 'ನಮಗೆ ಕಾಣ್ತಿದೆ! ಅವರಿಗೆ ಕಾಣ್ತದ? ಈ ಹೊಗೇಲಿ' ಎಂದ ರಫಿ"[೬೬] ಎನ್ನುವ ಪರಸ್ಪರ ಮಾತುಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿ, ಹೊಗೆಯಿಂದ ಆವೃತ್ತವಾಗುವ ಕೆಸರೂರು ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಉಸಿರುಗಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಬರ್ಬರ ವಾತಾವರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ರಫಿ ಮತ್ತು ಜಯಂತಿಯರ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ನವ ತರುಣ ತುರುಣಿಯರಿಂದ ಜಾತಿಪೀಡಿತ ಮತ್ತು ಮತೀಯವಾದ ಜಡ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಅವರು "ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು 'ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯ' ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಜೇನುಕಲ್ಲು ಗುಡ್ಡ' ರಫಿ-ಜಯಂತಿಯಂಥವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿರುವ ಜಾತ್ಯತೀತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ"[೬೭] ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಖ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು

ಎಚ್. ನಾಗವೇಣಿ ಅವರ 'ಗಾಂಧಿ ಬಂದ'[೧೯೯೯] ಕಾದಂಬರಿ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಇಪ್ಪತ್ತು-ಮೂವತ್ತರ ದಶಕದ ಕರಾವಳಿ ಭಾಗದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಾದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿಯ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ತಾಯ್ನಾಡಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬೀಸಿ ಬಂದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಸೀನಪ್ಪಯ್ಯ ಹೆಬ್ಬಾರರ ಮಗಳು ದ್ರೌಪದಿ ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವಿಧವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮಡಿವಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜವು ವಿಧವಾ ಪುನರ್ ವಿವಾಹದ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ.

ಅದು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕ್ರೂರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದೆ. ಇಂತಹ ಸನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿ ಬ್ಯಾರಿ ಅದ್ರಾಮನಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ; ಇದನ್ನರಿತ ಹೆಬ್ಬಾರರು ಮನೆಯ ಬೇಲಿಯನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಮನೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ವಾತಾವರಣ ಮತ್ತು ವಯೋಸಹಜವಾದ ಕಾಮನೆಯು ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ದಹಿಸುತ್ತದೆ. ದ್ರೌಪದಿಯು ಮನೆಯಿಂದ ಓಡಿ ಹೋಗಿ ಅದ್ರಾಮನೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಶ್ಯಾನುಭೋಗರು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ "ಆ ಹುಡುಗಿಯ ನೊಂದ ಬದುಕಿಗೆ, ತುಂಬಿದ ಯೌವನಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳ ಅಂಕುಶ ಹಾಕಿದ್ದೇ ಪರಮ ತಪ್ಪು. ದೇಹ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಹಂಬಲ, ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಅದುಮಿಡುವ ಶಕ್ತಿ ಆ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಇಲ್ಲ, ಆ ದೇಹಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಆಕೆಯ ಯೌವನದ ಕುರುಡಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಸಹಜವಾದ ಬಯಕೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ವೈಧವ್ಯ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಾಗಲೇ ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದೆ- ಆಕೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡುವಾಂತ. ಹೆಬ್ಬಾರರೇ ಮುಖ ತಿರುಗಿಸಿದರು. ಈಗ ಹಕ್ಕಿ ನೆಲೆ ಹುಡುಕಿ ಪಂಜರದಿಂದ ಕಾಡಿಗೆ ಹಾರಿ ಹೋಗಿದೆ. ಹೋದ ಮೇಲೆ ಯಾರು ಏನು ಮಾಡಲಾದೀತು? ಮನಸ್ಸು-ದೇಹದ ಆಸೆಗಿಂತ ಧರ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೊಡ್ಡದಲ್ಲ ಎಂದು ಆಕೆಗನಿಸಿರಬೇಕು. ಅದು ತಪ್ಪಿಲ್ಲ."[೬೮] ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜದ ಸ್ವ ವಿಮರ್ಶೆಯಂತಿವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಹೆಬ್ಬಾರರ ಜಡ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳಗೆ ಇಳಿಯಲಾರದು. ಮಗಳ ಕೃತ್ಯದಿಂದ ಕುಪಿತರಾದ ಹೆಬ್ಬಾರರು ಮಗಳು ಬದುಕಿದ್ದಾಗಲೇ ಶ್ರಾದ್ಧ ಮಾಡಿ ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜದ ಮೌಢ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಅಂತರ್‌ಧರ್ಮೀಯ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕಡೆ ಬೆರಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು "ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸ್ಥಗಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಚಲನಶೀಲತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವಂತೆ ಹೆಬ್ಬಾರರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೇತಾರನಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿತ್ತು. ಈಗ ಈ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಾಧಾರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜೋವನ್ನು(ಅದೂ ವಿಧವೆಯನ್ನು) ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಯುವಕನ ಜೊತೆಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಶೂದ್ರವರ್ಗವು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ"[೬೯] ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ.

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯು ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಒಳರಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಜಡಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ

ಪ್ರತಿಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ. ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವು ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು "ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಾದಷ್ಟು ಇತರ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ದೇವನೂರರ 'ಒಡಲಾಳ'ದವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಈ ಚಲನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ"[೨೦] ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ. ಒಡಲಾಳದ ನಂತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಗಾಂಧಿ ಬಂದ', 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ', 'ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತ', 'ಪಾಚಿ ಕಟ್ಟಿದ ಪಾಗಾರ', 'ಅಜ್ಞಾತನೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ' ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಹ ಈ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲು, ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಚೋಮನದುಡಿ', 'ಸಂಸ್ಕಾರ', 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', 'ದಾಟು', 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ವಾದ-ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೦೧. ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ(ಸಂ), ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, 'ಬುದ್ಧ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್', ಡಾ. ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಸಂಪುಟ-೩, ಪು. ೪೬೪

೦೨. 'ಜಾತಿ' ಪದದ ಅರ್ಥಗಳು, ೧. birth, production 2. Birth, descent; rank; lineage, race, family; tribe; caste[ಕುಲ], Rev.F. Kittel, A Kannada English Dictionary, p. 646

೦೩. Nicholas Dirks, 'Castes of Mind: Colonialism and the making of Modern India', p. 19

೦೪. ಡೋಮಿನಿಕ್ ಡಿ, 'ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ: ಸವಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು', ಪು. ೭೮

೦೫. S.V. Kethkar, 'History of Caste in India', p. 12

೦೬. G.S. Gurye, 'Caste and Race in India, p. 6

೦೭ 'ಆರ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವತಂತ್ರ', 'ಉದಾತ್ತ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನು' ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವನು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ತೀರಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಈ ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ 'ಆರ್ಯ' ಪದದ ಅರ್ಥವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು 'ಆರ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಜನಾಂಗ ಸೂಚಕ ಪದವಲ್ಲ, ಅದು 'ಭಾಷಾ ಸೂಚಕ' ಪದವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆರ್ಯರು ಸಂಸ್ಕೃತ, ಲ್ಯಾಟಿನ್, ಗ್ರೀಕ್ ಮುಂತಾದ ಒಂದೇ ಭಾಷಾ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, 'ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ರೂಪುರೇಷೆ', ಪು. ೧೨೦

೦೮. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಮಂಗ್ಳೂರ ವಿಜಯ(ಅನು) ಧನಂಜಯ ಕೀರ್, 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಇತಿಹಾಸ', ಸಂಘರ್ಷ: ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜೀವನ-ಸಾಧನೆ, ಪು. ೪

೦೯. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, 'ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ರೂಪುರೇಷೆ', ಪು. ೧೨೫

೧೦. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, 'ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗಭೇದ: ಜಾಗತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು', ಪು. ೨೦

೧೧. ಪುಣೇಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಕಾಲ ಎರಡನೆಯ ಮಧ್ಯಕಾಲ. ಈ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿ-ಧರ್ಮಕಾರರು ಶೂದ್ರರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಪುಣೇಕರ ಅವರ 'ಕೋರ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ' ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

೧೨. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ಅದೇ, ಪು. ३೧

೧೩. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು', ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ, ಪು. ೧೭೪

೧೪. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಪು. ೬

೧೫. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಆರ್ಯರು, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ರೂಪುರೇಷೆ, ಪು. ೧೩೪

೧೬. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, 'ಜಾತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ', ಕದಡು, ಪು. ೨೮

೧೭. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಅದೇ, ಪು. ೧೩೩

೧೮. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ, 'ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಪು. ೧೬೭

೧೯. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, (ಅನು) ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ 'ಗಣಪತಿ: ಬುಡಕಟ್ಟು ಪರಮಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು', ಲೋಕಾಯತ, ಪು. ೧೫೫

೨೦. ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸ, ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ(ಸಂ), ವಚನ ಸಾವಿರ, ಪು. ೨೭೬

೨೧. ಕುಮಾರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ ಪೋಳ, 'ಯಾವ ಜಾತಿ ಪರಿಶುದ್ಧ', ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಧರ್ಮದರ್ಶನ, ಪು. ೧೪೮–೧೪೯

೨೨. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, 'ಉಪನ್ಯಾಸ–೧', ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಪು. ೯

೨೩. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ಅದೇ, ಪು. ೨೩

೨೪. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, (ಅನು) ನಾ. ದಿವಾಕರ, 'ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವನೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ', ಗೋವು ಪವಿತ್ರ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯೆ, ಪು. ೧೧೦

೨೫. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, 'ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಪು. ೬೨

೨೬. ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ ಅವರ 'ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೆ.ಎಂ. ಫಣಿಕ್ಕರ ಅವರ ಉಲ್ಲೇಖ, ವರ್ಣದಿಂದ ವರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ, ಪು. ೬೨

೨೭. Gail Omvedt, 'Understanding Caste: From Buddha to Ambedkar and Beyond, p. 2

೨೮. Bipan Chandra, 'Socio-religious Reforms and the National Awakening', India's Struggle for Independence, p. 88

೨೯. ಎಸ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್, 'ನವಜಾಗೃತಿಯ ಅ ಆ ಇ ಈ', ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಂಗೆಯ ಸಾವಿರ ತೊರೆಗಳು', ಪು. ೧೦೨

೩೦. ಸಾವರ್ಕರ್ ಹೇಳಿಕೆ, ಸುರೇಶ ಭಟ್ ಬಾಕ್ರಬೈಲು, 'ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಾವರ್ಕರ್ ಹಿಂದೂತ್ವವಾದಿ ಆದುದು', ಕೇಸರಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ, ಪು. ೫೮

೩೧. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಕೋಮುವಾದ: ಮುಖಾಮುಖಿ ಹೇಗೆ?', ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ, ಪು. ೮೨

೩೨. ಗೋಲ್ವಾಲ್‌ಕರ್ ಹೇಳಿಕೆ, ಅದೇ, ಪು. ೮೩

೩೩. ಗೋಲ್ವಾಲ್‌ಕರ್ ಹೇಳಿಕೆ, ಅದೇ, ಪು. ೮೫

೩೪. ಮ.ನ. ಜವರಯ್ಯ(ಅನು), ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳು', ಡಾ.ಅಂಬೇಡ್ಕರ್: ಸಮಗ್ರ ಚಿಂತನ, ಸಂಪುಟ ೧, ಪು. ೩೯

೩೫. ಅದೇ, ಪು. ೪೦

೩೬. ಅದೇ, ಪು. ೩೭

೩೭. ಅದೇ, ಪು. ೨೫

೩೮. ಗೇಲ್ ಪೋಮ್‌ವೆಡ್ತ್, 'ತಾರ್ಕಿಕ ಧರ್ಮ ವರ್ಸಸ್ ಅತಾರ್ಕಿಕ ಧರ್ಮ', ಸಂವಾದ, ಆಕ್ಟೋಬರ್ ೨೦೦೩, ಪು. ೩೩

೩೯. ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ(ಸಂ), 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿರುವುದೆಂದರೇನು?', ಡಾ. ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಸಂಪುಟ ೫, ಪು. ೨೦

೪೦. ಅದೇ, ಪು. ೧೧೪

೪೧. ಅದೇ, ಪು. ೨೦

೪೨. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್(ಸಂ), ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ, ಕಣ್ಣೆದುರಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಂಪುಟ-೫, ಪು. ೪

೪೩. ಅದೇ, ಪು. ೮೯

೪೪. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ(ಸಂ), ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆಯ ಹಲವು ಮುಖಗಳು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂತರ್ಜಲ, ಪು. ೨೮೭

೪೫. ಅದೇ, ಪು. ೮೯-೯೦

೪೬. ಅದೇ, ಪು. ೯೪

೪೭. ಅದೇ, ಪು. ೯೪-೯೫

೪೮. ಅದೇ, ಪು. ೮೮

೪೯. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಶತಮಾನದ ಚಿಂತನೆ'(ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ-೨), ಚಿಂತನೆಯ ಪಾಡು, ಪು. ೧೫೭

೫೦. ಕುವೆಂಪು, ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ, ಪು. ೪

೫೧. ಕುವೆಂಪು, 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಹಳೆನಾಂದಿ!', ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ, ಪು. ೪೬

೫೨. ಕುವೆಂಪು, ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ, ಪು. ೬

೫೩. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆ: ಆಕರ್ಷಣೆ ಹಾಗೂ ವಿಕರ್ಷಣೆ', ಕತ್ತಿಯಂಚಿನ ದಾರಿ, ಪು. ೯-೧೦

೫೪. ಕುವೆಂಪು, 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಹಳೆನಾಂದಿ!', ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ, ಪು. ೪೪

೫೫. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 'ಯುಗಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಶನ', ಪು. ೨೪೯

೫೬. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ: ಪುನರ್ವಿವೇಚನೆ', (ಅನು), ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ, ಪು. ೧೪೩

೫೭. ಉದ್ಧೃತ, ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, 'ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ', ಪು. ೩೨

೫೮. ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, 'ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ', ಪು. ೪೫

೫೯. ಕುವೆಂಪು, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು, ಪು. ೫೩೮

೬೦. ಅದೇ, ಪು. ೫೩೯

೬೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ', ಪು. ೧೨೭

೬೨. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, 'ಭಾರತೀಪುರ: ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ', ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, ಪು. ೪೩೬

೬೩. ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, 'ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ', ಪು. ೩೫೬

೬೪. ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, 'ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ', ಪು. ೪೧೩

೬೫. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, 'ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆ: ದಮನದ ಮಾದರಿಗಳು, ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಗಳು', ಪು. ೧೨೩

೬೬. ಕೆ.ಪಿ. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, 'ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯ', ಪು. ೨೧೭

೬೭. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಅದೇ, ಪು. ೧೨೩

೬೮. ಎಚ್. ನಾಗವೇಣಿ, 'ಗಾಂಧಿ ಬಂದ', ಪು. ೩೦೧

೬೯. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಶೀರ್ಷಿಕೆರಹಿತ ಲೇಖನ, ಪು. ೦೭

೭೦. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, 'ಲಂಕೇಶರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಓದಿದಾಗ', ಪು. ೧೨೯

ಅಧ್ಯಾಯ–ಮೂರು

‘ಚೋಮನ ದುಡಿ’ ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

೩.೧ ಪೀಠಿಕೆ

೩.೨

ಅ. ‘ಚೋಮನ ದುಡಿ’ಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ

ಆ. ‘ಚೋಮನ ದುಡಿ’ಯಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಇ. ‘ಚೋಮನ ದುಡಿ’ಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

೩.೩ ಉಪಸಂಹಾರ

ಅಧ್ಯಾಯ – ಮೂರು

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

೩.೧ ಪೀಠಿಕೆ

ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ನಲವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಕಾರಂತರು ದೀರ್ಘಕಾಲ ತಮ್ಮನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವರು. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಾತ್ರ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಕಾರಂತರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಹಲವಾರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೊಬ್ಬನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆದ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'(೧೯೩೩) ಕೃತಿಯು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮುಲ್ಕರಾಜ್ ಆನಂದ ಅವರು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ 'ಅನ್‌ಟಚಬಲ್'(೧೯೩೫) ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ಆಧುನಿಕತೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಏನೆಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾದ ಘಟಕವಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದರ ಉದಯಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. "ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವನದರ್ಶನ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಅಸ್ತಿತ್ವದೊಳಗೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬೆರೆತಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಿನ ದುರಂತ ಬಿರುಕು ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲಭೂತ ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನ"[೧] ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕೆಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಚೋಮ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ

ಭೂಮಾಲೀಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ನಡುವಿನ ಕಂದರವೇ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಕೃತಿ(form)ಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಗತಿಬಿಂಬವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಫಲನ ಮಾದರಿಯದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಣೆಗಳು ಕೂಡ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪ'ವಾಗಿ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಚೋಮನ ಹಸಿವು, ಬಡತನ ಹಾಗೂ ಅವನು ಸ್ವಂತ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚೋಮ ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಫಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚೋಮನ ಮಗನೊಬ್ಬ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೇ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವುದರ ಮೂಲಕ ಭೂಮಿ ಪಡೆಯುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಚೋಮನ ದುರಂತ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಿಘಟನೆಯನ್ನು ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. "ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' ಬಹುತೇಕ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಲೇಖಕರ ಅನುಭವ, ಅವರ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ, ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಕೆಲವರಾದರೂ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಮತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿಸ್ತೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ/ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದರಾದರೂ ಅಂತಹವರ ಸಂಖ್ಯೆ ವಿರಳ ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಭಾವ ಸೀಮಿತ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪವಾಗಿ ಕಂಡು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆದಿದೆ."[೨]

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಂತರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಶೋಧಿಸಲಾಗುವುದು. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ

ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಚೋಮನ ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಆತನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸೆ ಕಾರಣವೇ? ಚೋಮನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಅವನ ಕುಡಿತ ಅಥವಾ ಆರ್ಥಿಕ ತುಡಿತಗಳು ಕಾರಣವೇ? ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗವೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೋ? ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆ ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಚಲನೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ನಿರ್ಬಂಧ ಹಾಕಿವೆ? ಎಂಬ ಈ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುವುದು.

ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಅಷ್ಟೇನೂ ಮಹತ್ವದವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಮರೆಮಾಚುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು 'ಮುಚ್ಚಿಡು'ವ ಹಾಗೂ 'ತೆರೆದಿಡು'ವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮಾಡುವ ಇಂತಹ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ'ದ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಇಲ್ಲಿ ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಧೋರಣೆಗಳು ಯಾವವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಳಸಿರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧಕನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ಆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅವು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟು ದಾಟಿ ಅವು ದಾರ್ಶನಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೊರಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಗ ಅವು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ, ಜಾತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಈ 'ರೂಪಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುವುದು.

ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಬಹುಚರ್ಚಿತ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಮರ್ಶಕರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗುವುದು:

ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ; ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ; ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ; ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ; ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ; ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ; ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ; ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್; ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್; ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ; ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್; ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ; ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ; ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ; ಮ.ನ. ಜವರಯ್ಯ; ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ; ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ; ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ; ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್; ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು; ಬಿದರಹಳ್ಳಿ ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ; ಡಿ. ವಿಜಯ ಹಾಗೂ ಬಿ. ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿ

ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಿಮರ್ಶಕರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ವರ್ಗ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೊಂದಿರುವ ಧೋರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ:

ಅ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ

ಆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಇ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

೩.೨ ಅ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ

ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ. ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ದೊಡ್ಡ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೊಸ ಛಾಪು ನೀಡಿದವರು. ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಆಗಿದ್ದ ಅವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯಿಂದಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದವರು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "....'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ದುಃಖಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗಬೇಕಾದ ಹೊಲೆಯನ ಜೀವನಚಿತ್ರವಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಕಥನದ ವೇಗವೇ ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುವಂಥದ್ದು. ಚೋಮನ ಜೀವನ ಇಳಿಜಾರಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಬಂಡಿಯಂತೆ ದುರಂತದ ಕಡೆಗೆ ವೇಗವಾಗಿ ಸಾಗಿದೆ. ಅವನ ದುಡಿಯ ಬಡಿತ ಈ ವೇಗದ ಸಂಕೇತದಂತಿದೆ. ಮಲೆನಾಡಿನ ಅಜ್ಞಾತ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಡೆದ ಜೀವಹತ್ಯೆ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಕಲುಕುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಕಾರಂತರ ದೃಷ್ಟಿ ವಿಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನವರಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಮನ್ವೇಲ, ಮಿಂಗೇಲ ದೊರೆಗಳವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಬ್ಬ ಚೋಮನನ್ನು ತುಳಿಯಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಚೋಮ ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ದುಡಿ ಕತ್ತಲಲ್ಲೂ ಕೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ದರ್ಶನವೇ ಕಾರಂತರ ಬದುಕಿನ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ."[೩]

ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ದುರಂತದ ಮೂಲ ಅವನ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರು ಕೂಡ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಚೋಮನ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಹಾನುಭೂತಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಚೋಮ ನಲುಗಿ ಹೋದರೂ ಅವನಿನ್ನೂ ಬದುಕಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿ ಸಮಾಧಾನ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅವಮಾನಗಳಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿಹೋದ ಚೋಮನ 'ದುಡಿ'ಯ ಬಡಿತದಲ್ಲಿ 'ದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಕಾಣುವುದು. ಆದರೆ ಚೋಮ 'ದುಡಿ' ಬಾರಿಸುವುದು ತನ್ನ ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ; ತನಗಾದ ಅನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ನೋವನ್ನು ಮರೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ತಾನು ದುಡಿಯುವ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಂತ ಉಳುಮೆಗಾಗಿ ಒಂದು ತುಂಡು ಭೂಮಿ ದೊರೆಯದಿರುವಾಗ ಚೋಮ 'ದುಡಿ'ಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚೋಮ ಹೊಲೆಯರ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಬದುಕಿನ ದುರಂತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಯವಾಗಿ ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಲೇಖನ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಕಥನದ ವೇಗದ ಕುರಿತು ತೀವ್ರವಾದ ಕೌತುಕವಿದೆ. ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನ ಸೆಳೆದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾದ ಬಡತನ, ಜೀತ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಾತಿಯತೆ ಕುರಿತು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಚೋಮನ ದುಃಖಪರಂಪರೆಗೆ ಕಾರಣ ಚೋಮ ಬದುಕುವ ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚೋಮನ ಬದುಕನ್ನು ಅವನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ವರ್ಗ ಸಮಾಜ, ಭೂಮಾಲೀಕ ಪರಿಸರ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಘಟಕದಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಉಳ್ಳವರಿಂದ ನಡೆಯುವ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ದಮನ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪತ್ತದೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು "ಚೋಮನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ದುರಂತದ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯ ಸಪ್ಪಳದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಹೋಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಹನೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅವನ ದುಃಖ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೆಲ್ಲ ನುಂಗಿ ನೀರು ಹಿಡಿದಿದ್ದರಿಂದ ವೈವಿಧ್ಯದ ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ಆ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಡೆ ದೊರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ"[೪] ಎನ್ನುವ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಸಮಸ್ಯೆಯು, ಎಷ್ಟೇ ರಮ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಭಾವುಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದ್ದರು ಕೂಡ, ಅದು ಚೋಮನ ಮಾನಸಿಕ ತಳಮಳ ಹಾಗೂ ಅವನ ಆಂತರಿಕ ಒಳತೋಟಿಯ ವಿವರಗಳಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅವನ ದುರಂತದ ಒಳಸುಳಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಬದುಕಿನ ದುರಂತವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ', 'ಅಳಿದ ಮೇಲೆ', 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕೃತಿಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲಾಕೃತಿಗಳು. ಚೋಮನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಉದಾತ್ತ ಕೃತಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಳಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಜ್ವಲಂತವಾದ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತನೊಬ್ಬ ತುಂಡು ಭೂಮಿಯನ್ನು

ಪಡೆಯಲು ನಡೆಸುವ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಭಾವುಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಚೋಮನ ಬದುಕಿನ ದುರಂತದ ನಿರ್ಧಾರಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೌನವಾಗಿದೆ. ಚೋಮನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾದ ಜಾತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜೀತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂವೇದನೆ ತೀರ ಜಡವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಕೇವಲ ಚೋಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ದುರ್ಬಲ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರನ್ನು ದಮನಿಸಲು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "..'ಕನ್ಯಾಬಲಿ'ಯ ಅಪಕ್ವತೆಗೂ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗೂ ಎರಡು ಧ್ರುವಗಳ ಅಂತರ. ಅಲ್ಲಿ ಇಣುಕಿ ಮಿಣುಕುತ್ತಿದ್ದ ಕಲೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ವಸ್ತು ಕೂಡ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ದುಷ್ಕೃತಿಯೇ. ಹೊಲೆಯನ ಸಂಸಾರದ ಒಂದು ಚಿತ್ರಣ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಲೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಕೈಹಿಡಿದಿದೆ. ಉದ್ರೇಕವನ್ನು ಸಂಯಮ ಬಿಗಿ ಹಿಡಿದಿದೆ. ಪ್ರಚಾರ ನೈಜತೆಗೆ ಮಣಿದಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಆರಂಭದಿಂದ ತುದಿಯ ತನಕ ಸಮಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಕಾದಂಬರಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಮಾತೂ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಮಾತೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ, ಪ್ರತಿ ಘಟನೆಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಒಡೆಯಲಾರದ ಬಂಧವಿದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯ ತನಕ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭೀಕರ ಶಕ್ತಿ, ಮಾನವನಿಗೂ ಮಿಗಿಲಾದುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಹರಹಿಕೊಂಡಿದೆ. ಚೋಮನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಈ ಶಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಚಂಡತೆಯನ್ನು ಒಂದೊಂದು ನಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಚೋಮನ ಬಾಳನ್ನು ಮುಕ್ಕು ಮುಕ್ಕಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾನವ ಸಹಜವಾದ ಅವನ ಆಸೆಯ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅವನ ಬಾಳ್ವೆ, ಅವನನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡವರ ಬಾಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಳಮೇಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಚೋಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ, ಈ ಅವನಿಂದ ಹೊರತಾದ ಶಕ್ತಿಗೂ ಸಂಘರ್ಷವೊದಗಿ ಅವನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭೀಕರಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪುಟದಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರತಿ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ."[೫]

ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕಲಾಕೃತಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಚೋಮನ ಬದುಕಿನ ದಾರುಣತೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನ ದುರಂತದ ಮೂಲ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. 'ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭೀಕರ ಶಕ್ತಿ, ಮಾನವನಿಗೂ ಮಿಗಿಲಾದುದು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಮರೆಮಾಚುವ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟು ದೈವಿಶಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಬೆರಳು ತೋರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಚೋಮ ದಲಿತನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಭೂಮಿಗೆ ಒಡೆಯನಾಗಲಾರನೆಂಬ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರಿದೆ. ಈ ತರ್ಕವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಭೂಮಾಲೀಕನಾದ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀತಗಾರನಾದ ಚೋಮನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಹ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಪರವಾದ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾದಷ್ಟು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನವು ಚೋಮನನ್ನೇ ಅಪರಾಧಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಕೇವಲ ಮರುಕವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಪ್ಪಿತಪ್ಪಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಅಥವಾ 'ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಒಲವನ್ನು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಥಮ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ರೂಪವಾದ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮುಲ್ಕರಾಜ ಆನಂದರ 'ಅನಟಚಬಲ್' ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದಿಗೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಅವರ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕಟವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕತೆಯನ್ನು 'ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತಮಗೆ ಮುಖ್ಯ ಎನಿಸಿದ ಕತೆಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಆಮೂರರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಒಂದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಚೋಮನನ್ನು ರೈತನಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟಲ್ಲದಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಅವನಿಗೆ ಶಾಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಕೂಡ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಅರಿವು ಆಗುವುದು ಒಂದು ಭಯಂಕರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶದ ಹೆದರಿಕೆ ತನ್ನ ರಾಕ್ಷಸೀಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನ ಕಿರಿಯ ಮಗ ನೀಲ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಒಬ್ಬರೂ ಅವನನ್ನು ಉಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳಿವೆ. 'ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತರುಣನು ದಾವಿಸಿ ನೀಲನನ್ನು ಎಳೆದು ತರಲು ಮುಂದುವರಿದನು. ಅವನ ಹಿರಿಯರು ಅವನನ್ನು ತಡೆದರು. ಅವನು ಹೊಲೆಯನಲ್ಲವೇ?' ಎಂದರು [ಚೋಮನ ದುಡಿ]. ಕಡೆಯಲ್ಲೇನೋ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹುಡುಗ ಹೊಳೆಗೆ ಧುಮುಕುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಹೆಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಳೆದು ತರುತ್ತಾನೆ. ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿ ಆ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ, ಅವನಿಗೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಅರ್ಥ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ."[೬]

ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥನ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮತ್ತು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚೋಮನ ಮಗನಾದ ನೀಲ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ನೀರು ಪಾಲಾಗುವುದನ್ನು ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು 'ಶಾಪ' ಮತ್ತು 'ರಾಕ್ಷಸ ರೂಪ' ಎಂದು ವಿಷಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಿಡುಗು'(ಠಿಭಿಚಿಟ ಜತುಟ) ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಣಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತಂದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿದ್ದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥಹೀನ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧತೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು, ಮಾರಣಾಂತಿಕ ಪರಿಣಾಮ ಭೀರುವುದು ನೀಲನಂತಹ ದಲಿತರ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಅಮಾಯಕ ದಲಿತ ಜೀವವೊಂದನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕ್ರೌರ್ಯದ ಪರಮಾವಧಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಾಪಾಯದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜೀವವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಮಾನವೀಯತೆಯ ಕುರುಹು. ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಸ್ಥಾಪಿತ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ನಿಂತಿರುವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಭದ್ರ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರ ನೆರಳು ಕಂಡರೂ ಮೈಲಿ ದೂರ ಹಾರುವಾಗ ನೀರಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತಿದ್ದ ಚೋಮನ ಮಗನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಮೇಲೆತ್ತಿ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಮೂರ್ಖತನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಯಾಗುವುದೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬ ಕೆಳ ಜಾತಿಯವನನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಸಮಾನನಾಗುವುದನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕುಂದು ತರುವುದೆಂದೇ ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗದವನಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇನ್ನು 'ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ದೂರದ ಮಾತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಮಗನ ಸಾವಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಅಮಾನವೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಅಮಾನುಷತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆ ವಿಫಲವಾಗಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಆಮೂರರಂತಹ ನಿಶಿತಮತಿಗೆ, ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದರ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೊಸ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿರುವ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಭೀಕರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಚೋಮ ಸ್ವಂತ ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗಲು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯೇ ಅಡೆತಡೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆಮೂರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಮೇಲ್ ರಚನೆ(super structure)ಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಚೋಮನ 'ಶ್ರಮ'ಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ್ಯಾರೂ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸ್ವಂತವಾಗಿ ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವಲ್ಲಿಗೆ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತದೆ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವೊಂದು ತಾನು ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧ ಪಾಲನ್ನು ಕೇಳುವ ಕೂಗು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗದ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಮುಖರು. ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು 'ಕಾರಂತರ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಪ್ರಪಂಚ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ– "ಚೋಮನ ದುಡಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಡಿವಂತ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಬದಲು ಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಅಪೂರ್ವ ಕೃತಿ. ಕಾರಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಾತ್ರಗಳು ಆ ವರ್ಗದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದವಾಗಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕನಾದರೆ, ಚೋಮ ಮಾತ್ರ ಅಸಾಧಾರಣ ಭಾವ ತುಮುಲಗಳನ್ನು ಪಡೆದ, ನಾನು ಆಗ ಕಂಡ ಯಾವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಅಸಾಮಾನ್ಯನಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಪಂಚಮರೆಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಲ್ಲ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರು ಈ ಪಾತ್ರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಬಗೆ– ಅಂದರೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಾದ ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ವಾಸ್ತವದ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಿಡಿದು ಉತ್ಕಟಗೊಳಿಸುವ ಬಗೆ– ನನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಕೊಟ್ಟ ಕೃತಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಜೀವನವನ್ನು ದಟ್ಟ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವುದೊಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯದು ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಭೆಯ ದಿಟ್ಟ ನೆಗೆತದ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ರಮ. ವಿಶೇಷವಾದ್ದರ ಮುಖಾಂತರ ಪ್ರಕಟವಾದ್ದನ್ನು ಸುಪ್ತವಾದ್ದನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಧ್ವನಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಒಂದರ ಮುಖಾಂತರ ಹಲವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಇಂತಹ ವಿಶೇಷ ಪಾತ್ರ ರಚನೆ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡೆ. ಚೋಮ ನಾವು ಕಂಡಿರಬಹುದಾದ ಯಾವೊಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ದೇಶದ ದಲಿತನ ನೋವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಬಲ್ಲವನಾಗುತ್ತಾನೆ– ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ವಿಶೇಷ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ"[೭] ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಈ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ತಾನು ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕೌಶಲ್ಯ

ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯತೆಗಾಗಿ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯುವ ಓದಿನ ವಿಧಾನದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯನ್ನು ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ ತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ದಲಿತರ ನೋವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರಂತರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೆಂದು ಹೇಳಿ ಚೋಮನದು ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷ ಪಾತ್ರವೆಂಬ ಲೇಬಲ್ಲನ್ನು ಅವರು ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಅಂಟಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮ ಎಲ್ಲ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳ ನೋವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ದಲಿತನೆಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಆ ದಲಿತನ ನೋವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ಕುರಿತು ಅವರ ಚಕಾರವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೋಮ 'ಅಸಾಧಾರಣ ಭಾವ ತುಮುಲಗಳನ್ನು ಪಡೆದ' ವಿಶೇಷ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅವರು ಗೌಣವಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಉಪಾಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿ ಅದರ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನೆ ಬದಿಗೆ ಸರಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಚೋಮನ ಪಾತ್ರ ರಚನೆಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ಉತ್ಕಟಗೊಳಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೆಚ್ಚುವುದರಿಂದ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಅವರಿಗೆ ಕೇವಲ 'ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಭೆಯ ದಿಟ್ಟ ನೆಗೆತ'ವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅಚ್ಚರಿಯಿಲ್ಲ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ದಲಿತರ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಕಟ, ನೋವು, ಹತಾಶೆ, ಅವಮಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಾನೆಯೇ ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಚೋಮನನ್ನು ಹೀನಾಯವಾಗಿ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ 'ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯ'ಗಳಾಗಲೀ ಯಾಕೆ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಲ್ಲ? ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಚೋಮ ದಲಿತನೊಬ್ಬನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಅಭಿನಯಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ಸಿನಿಮಾ ಅಥವಾ ರಂಗಭೂಮಿಯ ನಟನಂತೆ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು, ಚೋಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ದಾರುಣತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮೌನವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಚೋಮನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕಲಾಲೋಕ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಯಿದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯ ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಹಲವು ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡದ

ವಿಮರ್ಶೆ ಎಷ್ಟೇ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಯಾವುದೋ ಒಂದೆರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಪಾರ್ಶ್ವ ಅಥವಾ ಆಂಶಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾದ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸುವುದಾದರೆ ಉತ್ಪತನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆತ(ಚೋಮ) ದುಡಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚೋಮನ ನೋವನ್ನು- ಗಮನಿಸಿ ಚೋಮ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅವನ ನೋವನ್ನು ವೈಭವಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಅವನ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಿ. ಚೋಮನಂತಹ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರ ನೋವಿಗೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳತ್ತ ನಿಮ್ಮ ಗಮನ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನ ನೋವನ್ನು ಇಷ್ಟು 'ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ'- ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾನು ಹೊಣೆಯಲ್ಲ, ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಕಾರಂತರ ಪ್ರತಿಭೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.. ಕಾರಂತರ ಕಲಾನೈಪುಣ್ಯವನ್ನು ಹೊಗಳುವುದರ ಆಚೆಗೆ ಓದುಗ ಏನಾದರೂ ಹೋದರೆ ಅವನು ಚೋಮನಿಗಾಗಿ 'ಅಯ್ಯೋ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕರು ಯಾವಾಗ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ 'ಅಯ್ಯೋ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಓದುಗರೂ 'ಅಯ್ಯೋ' ಎನ್ನಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗೂ ದೂರ ಸಂಪರ್ಕ ಕಡಿದು ಬಿದ್ದಂತೆ."[೮]

ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಅದರ ಧೋರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಚೋಮ ಬಾರಿಸುವ ದುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಬರಿ ಮರುಕು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ತಕರಾರಿದೆ. ಅಂದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮತೆಯು ಚೋಮನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಕೇವಲ ಓದುಗರ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಚೋಮನ ನಿಜವಾದ ನೋವು ಓದುಗರಿಂದ ದೂರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚೋಮನ ದುರಂತದ ಮೂಲವು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುವಂತಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ದಲಿತ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: "ಪಾತ್ರಗಳ ದೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಓದುಗರ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತುಂಬಿ ಅದರಲ್ಲೇ ಮೈಮರೆತು ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕಿಸಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಮರೆಸಿ ಬಿಡುವ ಇಕ್ಕಟ್ಟು ಇಂತಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕತೆಯು ರಮ್ಯವಾದಷ್ಟು ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನ ಶೋಷಣೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಸುಕಾಗಿ ಅದರ ವಿರೂಪವೇ ಕಾಣದಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಿಜವಾದ ದುರಂತ ಓದುಗರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯದೇ ರಸಾನಂದವಾಗಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ಧ್ಯಾನವಾಗಿ ಅದರ ತನ್ಮಯತೆಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಮರೆತು ಬಿಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ."[೯೯] ಇಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಪಾತ್ರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅದರ ಲೇಖಕನ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಆಕ್ಷೇಪ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಓದುಗರಲ್ಲಿ ರಸಾನಂದವನ್ನು ತುಂಬುವುದೇ ಅದರ ಪರಮ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ(ಈಸ್ಥೆಟಿಕ್ಸ್)ಯ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ.[೧೦] ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವವು ಲೌಕಿಕ ಆನಂದಕ್ಕಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಓದುಗರಲ್ಲಿ 'ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಸ್ವಾದನೆ'ಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದೇ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿತ್ತು. ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣ' ಮಾಡುವುದು ಕೂಡ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು 'ದರ್ಶನ', 'ಆನಂದ', 'ರಸತಲ್ಲೀನತೆ', 'ಪರವಶ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಲವು ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ'ದಂತಹ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ.[೧೧]

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಭಾಗವಾಗಿ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯೆಂದರೆ, ಕಾದಂಬರಿಯು ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ನೋವು ಮತ್ತು ಸಂಕಟವು ಭಾವುಕತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ಆಸ್ವಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಚೋಮನ

ಪಾತ್ರವನ್ನು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಚೋಮನ ದೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳಿಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು– "ದಲಿತರ ಜೀತದ ಬದುಕನ್ನು ತುಂಬ ದೂರದಲ್ಲಿ ಒರಟಾದ ತೆರೆಯನ್ನು ಎಳೆದು ಅವರ ನಿಜವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ದರ್ಶನವನ್ನೇ ಮರೆಮಾಡಿ ರಾಮ ಐತಾಳರ ಬದುಕಿನ ಗತ ವೈಭವವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವುದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ದಲಿತ ಸಂಕಟವನ್ನು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿನಯದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಮಾನವೀಯ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಾನ ಪಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪಾತ್ರಗಳ ಹುಸಿ ಮಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಅದೇ ದಲಿತರ ಮಣ್ಣಿನ ವ್ಯವಸಾಯದ ಸಾವಯವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಚ್ಚಿಡುವ ಬರಹದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಜಾತಿನಿಷ್ಠವಾದ, ಧರ್ಮಬದ್ಧವಾದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಕಾದಬರಿಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ"[೨] ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದ ಲೇಖಕರನ್ನು ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ವ್ಯಗ್ರವಾಗಿ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರ ಆಪಾದನೆಗಳಿವೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕಾರಂತರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಸೃಜನಶೀಲ ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಅಸಹನೆ ಹಾಗೂ ಆಕ್ರೋಶವಿದೆ. ಚೋಮನ ಪಾತ್ರವನ್ನು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಕಾರಂತರು ಒಂದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತರಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜಾತಿನಿಷ್ಠೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆಂದು ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರು ನಂಬಿದಂತಿದೆ. ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಈ ಏಕಮುಖಿಯಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯನ್ನು ಬರೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ವರ್ಗ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಮಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕುಳ್ಳ ವರ್ಗವಾಗಿದೆ. ದಲಿತ ವರ್ಗದವರ ಮತ್ತು ಚೋಮನಂತವರದ್ದು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಮಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ

ಹಕ್ಕಿಲ್ಲದ ವರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾರಂತರು ಎರಡನ್ನೂ ಭಿನ್ನದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲೇ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಚೋಮನಂತಹ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲು ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರಿಗೆ ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಸೃಜನಶೀಲ ನ್ಯಾಯವೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದರು. ಎನ್.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಬದುಕು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡಿದಾಗ ತೀರ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಿದರ್ಶನಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಇದು ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಗಳ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಭಾಗವಾಗಿ ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ರೂಪಿತವಾದವು. ಆದರೆ ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರು ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೇವಲ ವಾಹಕ ಮತ್ತು ಸಾಧನವಾಗುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಮೂಲೆ ಗುಂಪಾಗಿಸುವುದಲ್ಲದೇ ಅಕ್ಷರ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಕಡೆಗಣಿಸುವ 'ಸೃಜನಶೀಲ ರಾಜಕಾರಣ'ವನ್ನು ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ಅವರು ಜಾತಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ವಸ್ತು, ಆಶಯ, ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಮೀನ್ದಾರಿಯಂತಹ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಧೋರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ದಲಿತ ಜೀತಗಾರನೊಬ್ಬನ ಭೂಮಿಯ ಹಕ್ಕು-ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯದ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಗೆಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರು ಕನ್ನಡದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಚೋಮನಿಗೆ ತಾನು ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗಬೇಕೆಂಬ

ಆಸೆ ಕುತ್ತಿಗೆ ತುಂಬ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ಆ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಧಣಿಯನ್ನು ಮೂರು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮೂರೂ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ನಿರಾಸೆಯೇ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. 'ಅಬ್ಬ ಹೊಲೆಯರ ಸೊಕ್ಕೇ?' ಎಂದು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಅಮ್ಮ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೊಲೆಯರು ಜೀತದವರು, ಸ್ವತಃ ಉಳಲು ಶುರುಮಾಡಿದರೆ ತಮಗೆ ಬಿಟ್ಟಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವವರಾರು? ಎಂಬಂತಹ ಸಮಾಜ ಇದು. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಬಂಜರು ಬಿದ್ದ ಭೂಮಿ ಇದೆ. ಒಂದು ತುಂಡು ಯಾಕೆ ಕೊಡಬಾರದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅವರ ಮಾನವೀಯ ಕಳಕಳಿ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಬಂಜರು ಭೂಮಿ ಬೆಳೆಯಾದರೆ ಲಾಭವಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯದು. ಅಂದರೆ ಉಳಬಾರದ ಜಾತಿಯೊಂದು ಉಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದರ ಅಂತಶ್ಶಕ್ತಿ ಸಂಪತ್ತಿನ ಒತ್ತಡವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಶೀಲತೆಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಒತ್ತಡವೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಒತ್ತಡ ತೀವ್ರವಾದಾಗ ಜಾತಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕೀತು. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುನ್ನೆಡೆದೀತು."[೧೩]

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಗಿಂತಲೂ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಲೇಖಕನ ಮನೋಧರ್ಮವು 'ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ'[೧೪] ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಧೋರಣೆಗಿಂತಲೂ ಚೋಮನ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯೇ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ಚೋಮನ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ದಮನಿಸುವ ಭೂಮಾಲೀಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಚೋಮ ತನ್ನ ಯಜಮಾನನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದರೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಶಿಥಿಲವಾಗಬಹುದೆಂದು ಭಂಡಾರಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ತರ್ಕಿಸುತ್ತದೆ.

ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಚೋಮನ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಏನಿದ್ದರೂ ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ

ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಧಣಿಗಳ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟನ್ನು ತನ್ನ ಎತ್ತಿನ ಕಾಲು ಕುಂಟು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತೀರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಹಂತ ಸಮಾಜದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ನೆಂಟರು ನಾಲ್ಕೈದು ದಿನ ಇದ್ದು ತಿಂದು ಕುಡಿದು ಕುಣಿದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದಿಂದಾಗುವ ಶೋಷಣೆಯ ಕುರಿತು ಒಂದು ಸೊಲ್ಲನ್ನೂ ಎತ್ತದಿರುವುದು ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತಬ್ಧತೆಯನ್ನೇ ತೋರುತ್ತದೆ."[೧೫] ಭಂಡಾರಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಾಜವು ಮಾಲೀಕರು ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆಗಾರರೆಂಬ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಭಜನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಮಿಗುತಾಯವನ್ನು ಅವರ ಮಾಲೀಕರು ಕಬಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ನಿರಂತರವಾದ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಸಹನೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ನೊಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಮಾಲೀಕರ ವಿರುದ್ಧ ಸಾಮೂಹಿಕ ದಂಗೆ ಎದ್ದು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಜಾತಿಯವರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಭೂಮಾಲೀಕನ ವಿರುದ್ಧ ಬೀದಿಗಿಳಿದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೇಕೆ? ಎಂದು ಭಂಡಾರಿಯವರು ಕೇಳಿದಂತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಂಡಾರಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಚೋಮನ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ತನ್ನ ಎತ್ತುಗಳ ಕಾಲನ್ನು ಕುಂಟಾಗಿಸುತ್ತದೆಯೇಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ತನ್ನನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವ ಮಾಲೀಕ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಚೋಮನ ಆಕ್ರೋಶ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ತನ್ನನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಆತನ ಆಕ್ರೋಶವೆಲ್ಲ ತಣಿಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ತನಗೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೇ ಅದೇ ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟಿ ಬರುವುದು, ಅತಿ ಆವೇಶದಿಂದ ದುಡಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸುವುದು, ನೇಗಿಲು–ನೊಗಗಳನ್ನು ಕುಟ್ಟಿ ಪುಡಿ ಮಾಡುವುದು, ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಂಡು ರೇಗುವುದು– ಇವೆಲ್ಲ ಸ್ವಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮನಾಶದ ರೀತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರೋಧ ಮತ್ತು ಅಸಹನೆಗಳೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಾರ ಕಡೆ ತಿರುಗಬೇಕಿತ್ತೋ ಅವರತ್ತ ತಿರುಗದೆ ಚೋಮ ತನ್ನನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಚಿಂತನಶೀಲ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ

ಮಂಡಿಸಬಲ್ಲರು. ಅವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಚೋಮನ ಕುಟುಂಬದ ಒಟ್ಟಂದದ ವಿನಾಶ– ಚೋಮ ಮಾಡಿದ ಸಾಲವನ್ನು ತೀರಿಸಲೆಂದು ಅವನ ಹಿರಿಯ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಿಬ್ಬರು, ಮತ್ತು ಮಗಳು ಬೆಳ್ಳಿ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಗ ತಮ್ಮ ಊರು ಬಿಟ್ಟು ಘಟ್ಟದಾಚೆಯ ಕಾಫಿ ತೋಟಕ್ಕೆ ತೆರಳುವುದು, ಒಬ್ಬ ಮಗ ಜಾತಿ ಬಿಟ್ಟು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗುವುದು, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಗ ಯಾರೂ ರಕ್ಷಿಸುವವರಿಲ್ಲದೆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಸಾಯುವುದು, ಮಗಳು ಶೀಲ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸ್ವತಃ ಚೋಮನೇ ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗುವ ಆಸೆಗೆ ಮತಾಂತರವಾಗಿ ಊರು ಬಿಡುವ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು– ಈ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸೆಳೆತಗಳೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಎಂದರೆ ಈ ಸೆಳೆತ ಚೋಮನಂತಹವರ ಬದುಕನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚಿತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನಂತಹವರ ಬದುಕಿಗೆ ಅನ್ಯವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಅನೈತಿಕ ಎಂಬ ಧ್ವನಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮಿಡಿಯುತ್ತದೆ."[೬]

ಚೋಮನ ಕುಟುಂಬದ ಛಿದ್ರತೆಗೆ ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸೆಳೆತವೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಜ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಕೇವಲ ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಧಾರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆಲೋಚಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಚೋಮ ತನ್ನ ಜೀತ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬಾರದೇ? ಚೋಮ ಅನ್ಯ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತನಾಗಿದ್ದೇ ಅವನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೇ? ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಭೇದಭಾವಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅದು ಚೋಮನಂಥವರು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕುಲಕಸುಬನ್ನು ತೊರೆಯದಂತೆಯೂ ಮಾಡಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ನಡುವೆ ಮುಕ್ತ ಸಂವಾದವೇ ಸಾಧ್ಯವಿರದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಯಾವ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೂ ಅಪರಾಧದಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಪರಸ್ಪರ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಚೋಮನು ಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕಿವೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದೇ ಅಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿ ಬಾಯಿ ತೆರೆಯದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕೇಳಿದರೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗವು ಹಾಗೆ ಕೇಳಬಹುದಾದ ಹಕ್ಕನ್ನೇ ದಮನಿಸುತ್ತದೆ.

ಚೋಮನಿಗೆ ಜೀತದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿಯೇ ತಡೆ ಗೋಡೆಯಾಗಿದೆ. ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ

ವರ್ಗವೊಂದರ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲಿನ ಹತೋಟಿಯೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿದೆ. ಚೋಮನ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳೂ ಅವನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ವಿಧಿಸಿದ ಪಾರಂಪರಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸಿವೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಮೂಲಕ ಮೇಲ್ವರ್ಗವೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ'ಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಚೋಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇವಲ ಸಹಾನುಭೂತಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಚಕಾರವಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗಂಭೀರತೆ ಮತ್ತು ಘನತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಪ್ರಮುಖರು. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೊಸ ಚಹರೆಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ಅವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಚೋಮನಿಗೆ ನೆಲ ಏಕೆ ದಕ್ಕಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಕಾರಣಗಳು ಎರಡು: ಅ. ಚೋಮ ಕುಡುಕ. ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕುಡಿದು ಹಾಳು ಮಾಡಿದ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೆಲ ದಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಆ. ಚೋಮನ ಮಕ್ಕಳು ಅವನ ಬಳಿ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಆತನ ಒಡೇರು ನೆಲ ಕೊಡುವ ದೊಡ್ಡ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿ ನಿಂತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಚೋಮನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಆವೇಶದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆ, ಮಹತ್ವದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೇ ಹೊರಡುವ ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು ಅಸಮಗ್ರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದವುಗಳು. ಚೋಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಫಲ. ಅವನ ಮಕ್ಕಳು ಅವನ ಒಡೆಯ ಇವರು ಒಂದು ವೃತ್ತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳು. ಚೋಮನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆತ ಬದುಕುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[೧೭]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವು ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಹಿನ್ನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚೋಮನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಚೋಮನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಚೋಮನನ್ನು ಒಟ್ಟು ಚಾರಿತ್ರಿಕ

ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಘಟಕದಂತೆ ಸಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪವೆಂದರೆ ಅದು ಚೋಮನ ದಾರುಣತೆಯ ಮೂಲ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದೆ. ಇದು ಚೋಮನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನೋಡುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರಿಗೆ ಚೋಮನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆತ ಬದುಕುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಚೋಮನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳೇ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳು ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಚೋಮನ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕರಾಳವಾಗಿಸಿವೆ. ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರತಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಹ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧದೊಂದಿಗೆ ನಂಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚೋಮನನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಚೋಮನಲ್ಲಿರುವ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ತಾತ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಚೋಮ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವಾತ, ತಾನು ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಹಕ್ಕಿದೆ. ಆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಅವನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೇವಲ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ; ತನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೊಂಚವೂ ವಿಚಲಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಆಸೆ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನದಲ್ಲದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂಬ ಭಯವಿದೆ ಅವನಿಗೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತನ ಸೋಲು ಸಹಜ. ಕೇವಲ ಸುಧಾರಣೆ ಬಯಸಿದ್ದಕ್ಕೇ ಹೀಗಾಯಿತು, ಇನ್ನು ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸಹೋಗಿದ್ದರೆ ಏನಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಎನ್ನಬಹುದು.. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಚೋಮ ನಿಜವಾದ ಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತಿದ್ದ, ಈಗಿನಂತೆ ಉಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ."[೧೮]

ದುಡಿಯುವವರ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಧೋರಣೆ ರೂಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಧಾನ ತಕರಾರು. ಈ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಶ್ರಮಜೀವಿಯಾದ ಚೋಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಧೋರಣೆ ಭೂಮಾಲೀಕ ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚೋಮ ತನ್ನ ಮಾಲೀಕನಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ದೈನ್ಯಭಾವದಿಂದ ಬೇಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಂತರಿಕ ಒಲವು ಈ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ಕಡೆಯೇ ಇರಬಹುದೆಂದು ಅನ್ನಿಸದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮ ತಾನು ದುಡಿಯುವ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಹಕ್ಕಿದೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ 'ಬೂಸಾ ಪ್ರಕರಣ' ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ಕೆಲವು ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಇವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿದವು. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಅಮಾನುಷವಾದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದೂ, ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ದಲಿತ ಚೋಮನ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಧೋರಣೆಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಕೂಡ ಜನಪರ ಹಾಗೂ ದಲಿತಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ.

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಒಂದು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಧೋರಣೆಯ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಚೋಮ ಭೂಮಿಗಾಗಿ ಆಸೆ ಪಟ್ಟದ್ದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಯತ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ಆತನ ದುರಂತ ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಚೋಮ ಕೆಳಜಾತಿಯವನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಹೋಗಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ದುರಂತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ.[೧೯] ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಗೇಣಾದರೂ ಸ್ವಂತ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜವಾದ ಬಯಕೆಯಾಗಿದೆ. ಚೋಮ ಯಾವತ್ತೋ ಮಾಡಿದ್ದ ಸಾಲದ ಹೊರೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವ ಆಸೆ ಕೂಡ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಚೋಮನ ಈ

ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸ್ಪಂದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಮೀನ್ದಾರ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಒಡೆತನ ಅವನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಲವನ್ನೂ ನೀಡಿದೆ. ಭೂರಹಿತ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚೋಮನನ್ನು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಅಧೀನನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ತನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಬದುಕು ದುರಂತಕ್ಕೀಡಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಬೇಡಿಯಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಚೋಮ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚೋಮ ಭೂಮಿ ಪಡೆಯುವ ಆಸೆಗೆ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಎರಡೂ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿವೆ. ಚೋಮ ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅವನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೆಂಬ ಕಾರಣವೇ ದೊಡ್ಡ ತಡೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಚೋಮ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಚೋಮನ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೆ ಭಾವುಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಓದುಗರ ಮನದಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿ ಕೃತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು.

ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು "ಚೋಮನಿಗೆ ಗೇಣಿ ಸಿಗದಿರುವಿಕೆಗೆ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅದೊಂದು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಸಂಬಂಧದ ಮೌಲ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮಾನಸಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ನಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಆಳದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ"[೨೦] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಸನಾತನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದು ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವರ್ಗ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಸಿಗದಿರುವಿಕೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅವನ ಜಾತಿಗಿಂತಲೂ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಚೋಮನ ಹಕ್ಕನ್ನು ದಮನ ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಭೂಮಿಯ ಸಂಪತ್ತಿನ ಒಡೆತನವೇ ಅಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾತ್ರವೂ ದೊಡ್ಡದೇ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೊಂದಿದ್ದು ಅಲ್ಲದೇ ಅದು

ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ ಚೋಮ ಭೂಮಿ ಕೇಳುವ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ನಯವಾಗಿಯೇ ದಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಜಾತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಚೋಮ ಭೂಮಿ ಕೇಳುವ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನೇ ಅದು ಅಪರಾಧವೆಂಬ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಚೋಮನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸವಾಲಿಗಿಂತಲೂ ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸವಾಲನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಚೋಮ ವಿಫಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಏಳಿಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸವಾಲಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸವಾಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಕಾರಂತರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಚೋಮನು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಗೇಣಿ ಕೇಳುವ ವಿಧಾನವಾಗಲೀ 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ'ದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನು ಚೂರು ಜಾಗದ ಗೇಣಿಗಾಗಿ ಆಸೆ ಪಡುವ ವಿಧಾನವಾಗಲೀ, ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲೀ, ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕರಣಗೊಳ್ಳದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸವಾಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ರೀತಿ ಯಾಂತ್ರಿಕವೆನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಚೋಮ ಗೇಣಿ ಕೇಳುತ್ತ ಕೇಳುತ್ತ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರ, ನೆಂಟರಿಷ್ಟರ ಪರಿಸರ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[೨೧] ಕಾರಂತರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಸ್ವ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಆಸ್ತಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದು ಸಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದು ದಲಿತನೊಬ್ಬನ ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ಣಯ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಆಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಗೈರುಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಚೋಮ ಈ ಸಮಾಜದ ವರ್ತುಲದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಉಳಿದು 'ಅನ್ಯ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ 'ಅನ್ಯ'ರಾದವರ ನೋವಿನ ದನಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಜಗತ್ತು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ತನ್ನ ಜೀವಿತದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಗೇಣಿಗಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೇಳವವನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ.

ಚೋಮನ ಕುಟುಂಬ ವಿಘಟಿತಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು ಅವರು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ವಿಘಟನೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು

ಬಂಡವಾಳದ 'ಕೆಡುಕಿ'ನಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಲೆಯ ಮಾಡಿದ ನಾಲ್ಕು-ಐದು ರೂಪಾಯಿ ಸಾಲವನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತು ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಹೆದರಿಸಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುವ ಕಾಫೀ ತೋಟದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಆಳವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಡೆಯ-ಆಳು ಎನ್ನುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾಲೀಕ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವ ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು 'ಹೊಲೆಯ'ನ ಮೈಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ 'ಹೊಲೆಯ'ನ 'ಆತ್ಮ' ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವುದು [ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುವುದು] ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಹೊಲೆಯ'ನಿಗೆ ಕೂಡ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಜೀವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದೆ. ಸಹಮಾನವರು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಜೊತೆ ಆಳವಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ."[೨೨] 'ಒಂದು ಹೂವಿನ ಎಸಳುಗಳಲ್ಲಿನ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆ' ಹೊಂದಿದ್ದ ಚೋಮನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಚೋಮನ ಕುಟುಂಬದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪವಾದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಚೋಮನನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿವೆ. ಈ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಕಾಫಿ ತೋಟದ ಮಾಲೀಕ ಮಂಗೇಲ ದೊರೆಗೆ ಚೋಮನ ಮಗಳು ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆತ್ಮಗೌರವ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ವಿನಾಶಕಾರೀ ಉಪಕರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಬಂಡಾಳಶಾಹಿಯಿಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣದಿಂದ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ದುಡಿಯುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಶ್ರಮ ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಂಡು ಅವುಗಳ ಬದುಕಿನ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿ/ದುಡಿಮೆಗಾರನನ್ನು ತನ್ನ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಮಾನವೀಯ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆ(Alienation)ಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೆ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಮುಖಗಳಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ಚೋಮನಂತಹವರ ಶ್ರಮವನ್ನು ದೋಚುವ ಮೂಲಕ ನಿಂತ ನೆಲದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಗತಿಕರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ; ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವಿನ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಕಡಿದು ಹಾಕುತ್ತದೆ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ: "ಕಾರಂತರಿಗೆ, ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ದಕ್ಕಬೇಕಾದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ವೈಚಾರಿಕ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ಸ್ಪರ್ಶವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅವರ ಶೋಧನೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಶೋಧನೆಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯೇ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಪರಿವಲಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿವಲಯಕ್ಕೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾರಂತ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೀತಿಯೂ ಹೌದು. ಏನೇ ಆದರೂ ಚೋಮನಂಥವರ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿ ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಬೇಕು. ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ–ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ದಕ್ಕಬೇಕಾದ್ದು ಜನ್ಮಸಿದ್ಧ ಹಕ್ಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗಿಂತ, ಆತನಿಗದು ದಕ್ಕಬಾರದೆ ಎಂದು ಮಿಡಿಯುವ ಅಂತಃಕರಣ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿದೆ."[೨೩] ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಚೋಮನಿಗೆ ಅಂಗೈ ಅಗಲದ ಭೂಮಿ ದಕ್ಕಬೇಕಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸಂವಿಧಾನಬದ್ಧವಾದ ಹಕ್ಕು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನೆ ತಳಹದಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲವು ಸರಿಯಾಗಿದೆ.[೨೪] ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುವ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ರೈತ ಚಳುವಳಿ, ಭೂಸುಧಾರಣೆಯ ಚಳುವಳಿ, ಬೂಸ ಪ್ರಕರಣ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದ 'ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ'ಯು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿತು. ದಲಿತ ಸಂಘಟನೆಯ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಕ್ರೂರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿದರು. ಇದು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟು ನೀಡಿದಂತಾಗಿತ್ತು. ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಂವಿಧಾನಿಕ ಹೋರಾಟದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂಘಟನೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿತ್ತು. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ದಲಿತೇತರ ವಲಯದ ಕೆಲವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರು 'ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ'ಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರಾದರೂ ಅವರು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿ' ವಿರೋಧವನ್ನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.[೨೫] ಇದರಿಂದಾಗಿ ದಲಿತರನ್ನು

ಜೀತಗಾರರನ್ನಾಗಿ ಶೋಷಿಸಿದ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗದ ವಿರೋಧಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧವೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಶ್ರಮವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಪವಿತ್ರ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಯಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರಮ ಗಟ್ಟಿ ಮುದ್ದೆಯಂತೆ ಶ್ರಮವಾಗಷ್ಟೆ ಉಳಿದಿದೆ; ಅದು ತನ್ನೊಳಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟೇ ಹಾಗಿದೆ. ಹೊಲೆಯನೊಬ್ಬನ ಬದುಕಿನ 'ದಾರುಣ' ಚಿತ್ರ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಚೋಮನ ಪಾತ್ರದ ಹಿಂದೆ ಕಾರಂತರ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ, ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸತ್ವ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು 'ಉಳುವವನದೇ ಭೂಮಿ' ಎಂದಾದಾಗ ಕಾರಂತರ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಕರಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಚೋಮನ ಪಾತ್ರ, ಕಾರಂತರು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸರ್ವತ್ರ ಪ್ರಬುದ್ಧಗೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದಷ್ಟೇ"[೨೬] ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯು ಚೋಮನ ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮರೆಮಾಚಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅದರ ಲೇಖಕರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನಿಗೂ ನ್ಯಾಯ ಸಿಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವಿದೆ.

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ತತ್ವವು ದಲಿತರನ್ನು ಉದಾರ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಅಪಾರ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಯಥಾ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ಚೋಮನ ಜಾತಿ, ಬಡತನ, ಅವಮಾನದಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಕಂಡು, ದಲಿತರ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಸಹ ದುಡಿಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಧೋರಣೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ನಿಲುವನ್ನು ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ದೃಷ್ಟಿ

ಎಷ್ಟು ಸರಳವಿರಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭೂಸುಧಾರಣೆಯಂತಹ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಧೋರಣೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಆಗಬಹುದು. ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯ ಗೇಣಿ ಪದ್ಧತಿ ಪಾಳೆಯಗಾರಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆ ಆಗಿದ್ದು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕೂಡ(ಅದು ದಕ್ಷವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ) ಅದನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದುವರಿದ ಯಾವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಗೇಣಿ ಪದ್ಧತಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚಿನ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಶಾಸನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಒಬ್ಬನ ಕಿಸೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಣ ಕಸಿದು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಹಂಚುವುದನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಎಂದು ತಾನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು."[೨೭]

ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಚೋಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕಾರುಣ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕರುಣೆ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದು ಚೋಮನ ದುಡಿಯ ದನಿ ಊರಾಚೆ ಬಿದ್ದವನ ಹಕ್ಕಿನ ದನಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಮರುದನಿ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಉದ್ದಿಶ್ಯ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೊರಟರೂ ಕೂಡ ಅದರ ತಲೆ ಒಳಗೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆ ನಡೆದು ನೆಲ ಕಾಣದಿದ್ದುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅದು ಹೆಳವಾಗಿಯೇ ತೆವಳಿತು. ಇಂದು ನಮ್ಮ ನೆಲ ಬೇಡುತ್ತಿರುವುದು, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ತಲೆಯಲ್ಲೇ ಸತ್ತ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆ ಇಂದು ಪಾದಗಳನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಿದೆ."[೨೮] ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಹಕ್ಕಿನ ದನಿಯೇ ಗೌಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ದೇವನೂರ ಅವರ ಬಲವಾದ ಆಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ದೇವನೂರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬರಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತೆರೆದಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದೂ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಇ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಧರ್ಮ, ಮತಾಂತರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸನಾತನ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ದೈವಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ತಾಳುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಚೋಮನ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾವ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮನಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಸೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕು. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಶ್ರೇಣಿಯ ಜನಗಳ ಆಶೋತ್ತರಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸದಿದ್ದರೆ ವಿನಾಶ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮನ ಭೂ ಒಡೆತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಸಲು ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಚರ್ಚಿಸುವ ಟಿ.ಪಿ ಅಶೋಕ ಅವರು ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾರೆ. "ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಚೋಮನ ಮಾನವ ಸಹಜ ಅಭೀಪ್ಸೆಯೊಂದನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವಷ್ಟು ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಆಸೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಚೋಮನ ವರ್ಗ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಗೆಹರಿಯುವಷ್ಟು ಸಮಾಜ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನ ಸಮಸ್ಯೆ ಅವನ ವರ್ಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು; ವರ್ಣದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಚೋಮನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲ ಅವನು ಅನುಭವಿಸುವ ವರ್ಗ, ವರ್ಣಗಳ ಅಸಮಾನತೆಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಅದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕು. ಇದು ಶತಮಾನಗಳ ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಕಾಲ, ದೇಶಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಎದುರುಗೊಂಡಿದೆ"[೨೯] ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಶೋಕರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ 'ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದ'ವನ್ನೆ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯಂತಹ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿಟ್ಟು ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತೇಪೆ ಹಚ್ಚಿ ಸರಿಪಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅವರ ವಿಮಮರ್ಶೆಯ ಒಲವಿದೆ.

ಚೋಮ ದಿನನಿತ್ಯ ದುಡಿಯುವ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೇಯೇ ಅವನಿಗೆ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಈ ಸಮಾಜದ ದುರಂತವಾಗಿದೆ. ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಿಂದ ಪಡೆಯುವಷ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಶೋಕ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚೋಮನ ವರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ 'ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಶಕ್ತಿ' ಮತ್ತು 'ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ'ವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಹಾಗೂ ದಮನ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೌನವಾಗಿದೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಕುರಿತು ತಟಸ್ಥವಾಗಿದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭೂರಹಿತ ದಲಿತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಚೋಮನಂತಹವರಿಗೆ ಭೂಮಿ ದೊರಕಲು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಇನ್ನೂ ಪಕ್ವವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಅಶೋಕ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ದಲಿತರನ್ನು 'ಅನ್ಯ'ರೆಂದೇ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ದಲಿತರನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಿಂತ ಚೋಮನಂತವರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಬಲರಾಗಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಚೋಮ ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ಗದವರೇ ಬದಲಾಗಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅಶೋಕ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಳಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಚೋಮನನ್ನು ದಮನಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಡುವ ಅವನ ಯಜಮಾನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಕೊಂಚವಾದರೂ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆಗಬೇಕಿತ್ತೆಂದು ಅಶೋಕ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ತರ್ಕಿಸಲಾರದು.

ಚೋಮನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಅವರು ಸೂಚಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವರು ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹಿತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಸಿಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಉದಾರ ಭಾವದಿಂದ ಎಂದು ನಂಬಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಚೋಮನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ವಂಚಿತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕುರಿತು ಅಶೋಕ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರಲ್ಲೇ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಧರ್ಮದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಚೋಮನ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಕುರಿತು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: "ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು–ಕಾದಂಬರಿ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸದೆ–ಚೋಮನನ್ನು ಮಿತಿಗಳೊಳಗೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುವುದು ಆತ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಧರ್ಮವೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅವನಿಗೇ ಎರಡು ಸರ್ತಿ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗುರುವನಿಗೆ ಗೇಣಿಗೆ ನೆಲ ದೊರಕಿದಾಗ, ಇನ್ನೊಂದು ಸರ್ತಿ ಅವನ ಮಗ ನೀಲ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ತೀರಿಕೊಂಡಾಗ. ಚೋಮ ಧರ್ಮ, ವಿಧಿ, ಆಚಾರಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಷ್ಟು ಅವನ ನಂತರದ ತಲೆಮಾರು ಕಟ್ಟು ಬೀಳುತ್ತಿಲ್ಲವೇನೋ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ನಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿ ಗುರುವ ಸಮರ್ಥನೆ ನೀಡಿದರೆ, ಬೆಳ್ಳಿ ಅವನ ತಲೆಮಾರಿನವಳು–ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎಂದರೆ

ಮತ್ತೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸ್ವಂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗಂಟು ಹಾಕಿಕೊಂಡೆ–ಗುರುವ ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಿ–ಧರ್ಮವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ."[೩೦]

ಚೋಮನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಹಾಗೂ ಆತ ಸ್ವಂತ ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗುವ ಆಸೆಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಾದಂಬರಿ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಚೋಮನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಿತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಓದುಗರಲ್ಲೂ ಸಹ ಚೋಮನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಆತನ ವೈಯಕ್ತಿವಾದ ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಚೋಮನ ದುರಾದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅವನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕರ್ಮವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಚೋಮ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ವಿಫಲನಾದರೂ ಅವನು ತನ್ನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಗುರುವ ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಿಯೇ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ. ಗುರುವನಿಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ತನ್ನನ್ನು ಹಿಂದೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಪಿಮುಷ್ಠಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಭೂಮಿಗಾಗಿ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು, ಸರಕಾರ ದಲಿತರಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹಂಚುವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಲಿತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜವಾದಿ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ.[೩೧] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕಡೆಗೆ ಚೋಮನ ಮಗ ಗುರುವ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಚೋಮನನ್ನು ಆತನ ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೇ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತದೆ.

ಚೋಮನ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಅವರ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ: "ಸ್ವಧರ್ಮದಲ್ಲೇ ಸಾಯುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ಎನ್ನುವ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಕಾರಂತರನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತ್ತೆ? ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳು ಉದಾರವಾದಿ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಲೇಖಕನ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ರೀತಿ ಇದೇ ಇರಬಹುದು. ಅನ್ಯರಿಗೆ ಅಸಹ್ಯಪಡುವ ಈ ಬಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜನರನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾರಂತರಲ್ಲೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಜಗತ್ತನ್ನು

ಪತನದ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿವರಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಜಗತ್ತು ದುರಾಸೆಯ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಜಗತ್ತು. ಮಿಂಗೇಲ ದೊರೆ, ಮನ್ವೇಲ, ಪಾದ್ರಿ–ಈ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನೂ ಸನಾತನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದಂತಿದೆ."[೨] ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು–ಕಾದಂಬರಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಎರಡು–ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸನಾತನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ವರಸೆಯ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಪರಮತ ಕುರಿತು ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಇರಬೇಕಿತ್ತೆಂದು ಆಶಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದರ ಲೇಖಕನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೇ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ದುಡಿಯುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ತೊಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮಗಳು ಸಮಾಜದ ಉಳ್ಳವರ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಎಷ್ಟೆ ಉದಾರವಾಗಿ ಕಂಡರು ಸಹ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅದು ಚರ್ಚ್‌ನ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಸ್ವಧರ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಮೌಢ್ಯತೆ ತುಂಬಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡುವ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತಲೂ, ಕಾದಂಬರಿಯು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಧರ್ಮವೆಂದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಗುರುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರವಾದಾಗ ಚೋಮ ತನ್ನ ಮಗನ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳುವ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ವಿರೋಧವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮಿಮರ್ಶಕರು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರಾದ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ: "ಹೊಲೆಯರು ನೇಗಿಲು ಹಿಡಿದರೆ ಪ್ರಳಯ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಚೋಮ, ಸ್ವಂತ ನೆಲವುಳುವ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ತಾನಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಸರ್ಕಾರದ ನೆಲವನ್ನು ಯಾಕೆ ಪಡೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ, ಒಂದು ದಿನ ಭೂಮಿ ಉತ್ತಿ 'ತನಗೆ ನೆರವಾಗದ ಪ್ರಪಂಚದ ಮುಂದೆ ಒಂದು ದಿನವಾದರೂ ಮೀಸೆ ತಿರುವಿ ನಡೆಯಬಹುದಲ್ಲ?'

ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆತನ ಛಲ ಏರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಬೀಳುವುದು ಚರ್ಚ್ ಒಡ್ಡಿದ ಆಮಿಷಕ್ಕಲ್ಲ, ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಮುದಿತಾಯಿಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮೂಡುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಮಾಸ್ತಿ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚು ಮತ್ತು ಪಾದ್ರಿಗಳ ಚಿತ್ರಗಳು, ಆಮಿಷವೊಡ್ಡಿದ ಬೋನುಗಳಂತೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಭಾರ ವಾಲುತ್ತಿರುವುದು ಚೋಮನಂಥವರು ಚರ್ಚಿನತ್ತ ಆಸೆಗಣ್ಣಾಗಿ ನೋಡುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ, ಅಮಾನವೀಯವೂ ಜಡವೂ ಆಗಿರುವ ಧಣಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ."[೩೩]

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಹಿಂದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗದ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಚೋಮನನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ ಚೋಮ ಪಾದ್ರಿಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋದಾಗ ಮತಾಂತರವಾಗದೆ, ಭೂಮಿ ದೊರಕದೆಂಬುದು ಅವನಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚು ನೇರವಾಗಿ ಮಣೆಹಾಕಿ ಕರೆಯದಿದ್ದರೂ ತಾವಾಗಿಯೇ ಬಂದವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸದೇ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನ ಮಗ ಗುರುವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಚರ್ಚ್ ದಲಿತರ ಪಾಲಿಗೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೂ ದಲಿತರು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚ್‌ನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವೂ ಪೋಪ್, ಬಿಷಪ್, ಕುಲೀನ ರಾಜಮನೆತನಗಳು ಹಾಗೂ ರೈತಾಪಿ ಜನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಹೊಂದಿದೆ.[೩೪] ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಸುಧಾರಣೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆಳುವವರ ಪ್ರತಿರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಯಾಕೆ ತಾನು ಬದುಕುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಯನ್ನು ದಾಟಲಾಗಲಿಲ್ಲ? ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಚೋಮನ ದೈವದ ನಂಬಿತೆಯನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸಿ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚೋಮ ತನ್ನ ಆಸೆ–ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ 'ಅನ್ಯ'ನಾಗಿಯೇ ಬದುಕುವುದನ್ನು ಮಾನ್ಯತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ತನ್ನ ಕೊನೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಹತಾಶನಾಗಿ ಮತಾಂತರವಾದರೂ ಸರಿಯೆ, ಊರು ಮನೆ ತೊರೆದರೂ ಸರಿಯೇ, ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೊರಟ ಚೋಮನಿಗೆ, ಅವನ ನಂಬಿಕೆಯ ದೈವ, ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತ ತಡೆದು ಬೆದರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಭ್ರಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಯಭೀತನಾಗಿ ಆತ ಮತಾಂತರದ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಪ್ರಕರಣ ಹೊಳೆಯಿಸುವ ದ್ವಂದ್ವಾರ್ಥಗಳಂತೂ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಚೋಮನಂತಹವರ ಮನಸ್ಸು ಅವರ ಸ್ವಂತದ ಒಡವೆಯಲ್ಲ; ತಮಗೆ ಯಾವ ಹತೋಟಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನಕ್ರಮದ ದಾಸರು ಅವರು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಂತೂ ಈ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನೆಲಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದು ಚೋಮನಿಗೆ ಅಸಹ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ನೆಲದ ಆಸೆ ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾದರೂ, ಅವನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಅದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಮತಾಂತರಗೊಂಡು ಬೇಸಾಯಗಾರನಾದ ಮಗ ಗುರುವನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಿಲ್ಲ. ಈಗ, ತನ್ನ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಂಡು, ನೆಲ ಪಡೆಯಲು ಹೊರಟ ಚೋಮನನ್ನು ಪಂಜುರ್ಲಿ ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ದೈವವಾಗುತ್ತದೆ."[೩೫] ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಪಡೆಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕು ದೊರಕಬೇಕಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವನ ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಚೋಮ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತಲೂ ಅವನು ತನ್ನ ದೈವವಾದ ಪಂಜುರ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ದೊಡ್ಡದೆಂದು ಆದರ್ಶೀಕರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಚೋಮನ ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ದೈವದ ಕಡೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಚೋಮನೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಚೋಮನನ್ನೇ ಅಪರಾಧಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭೂತದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲೀಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೋಷಣೆಗೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಭೂತ ಮತ್ತು ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತದ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಚೋಮ ದೈವವನ್ನು ನಂಬುವುದರಿಂದ ಆತನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಘಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚೋಮನ ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ, ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ದಲಿತ ಚಿಂತಕರಾದ ಮ.ನ. ಜವರಯ್ಯ ಅವರ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಇದೊಂದು ಸಣ್ಣ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಗಾಧವಾದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕಾರಂತರು, ಚೋಮ ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಆಸರೆಯ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿ, ಸನ್ನಿವೇಶದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಒತ್ತಡದಿಂದಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತಾರೆ.. ಮತಾಂತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚೋಮನ ದೈವಿಕ ಭಾವನೆ ಭೂತಾಕಾರವಾಗಿ ಅವನ ಮುಂದೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವುದೇ ಹೊರತು, ಅವನ ಆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಕಥೆಯ

ಆರಂಭದಿಂದ ಬೆಳೆದು ಮೈಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಿಲ್ಲುವುದೇ ಇಲ್ಲ."[೩೬] ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಸೋಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಚೋಮನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮ.ನ. ಜವರಯ್ಯ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮೇಲ್‌ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥನ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಮತಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ಇಂತಹ ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಜಡತೆ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯತೆ ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ದಲಿತ ಲೋಕವನ್ನು ಇಂತಹ ಸೀಮಿತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಲೇಖಕರಾದ ಬಿದರಹಳ್ಳಿ ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಪಂಜುರ್ಲಿಯ ಉಪಟಳದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕಳಸದ ಕಾಫಿತೋಟಕ್ಕೆ ಕೂಲಿಗೆಂದು ಹೊರಟ ಕಾರ್ಕಳದ ಮುದಿ ಪೂಮ್ಮನ ಮೊಮ್ಮಗಳು ದಾರಿಯಲ್ಲೆ ಜ್ವರದಿಂದ ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನೂ 'ಪಂಜುರ್ಲಿಯ ಉಪದ್ರ' ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಜನ(ಪು. ೩೫). ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವತ್ತಿನ ಇಡೀ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಭೀತಿಯ ಭೂತಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಗುರುವ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿ ಕಿರಿಸ್ತಾನರ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದದ್ದು ಮನದಟ್ಟಾದಾಗ ಚೋಮ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತು ಕೇಳಿ: 'ಅವನೇ ಅಷ್ಟೆಲ್ಲ ದುಡುಕಿ ಹೋದ ಮೇಲೆ ನಾನೇತಕ್ಕೆ ಕರೆಯಬೇಕು? ಗುಳಿಗನೊ ಪಂಜುರ್ಲಿಯೋ ಅವನನ್ನು ತಿಂದುಹಾಕಿಬಿಟ್ಟಿತು–ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ. ದೇವರು ಇಂದು ನಾಲ್ಕು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೋಯಿತಷ್ಟೆ. ಒಬ್ಬನು ಸತ್ತಿದ್ದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು?'(ಪು. ೫೯) ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದನಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಿಂದುಹಾಕುವ ಹುಲಿಗಳಷ್ಟೆ, ಊರಿನಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ತಿನ್ನುವ ದೆವ್ವ ಭೂತಗಳೂ ನಿಜಸ್ವರೂಪದವಾಗಿದ್ದವು ಅವತ್ತಿನ ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ."[೩೭]

ಅದೇಕೆ ದೆವ್ವ ಅಥವಾ ಭೂತಗಳು ಬರಿ ದಲಿತರನ್ನೇ ಕಾಡುತ್ತವೆ? ಅವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಯಾಕೆ ಉಪದ್ರ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ? ದಲಿತರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ದೆವ್ವ ಅಥವಾ ಭೂತಗಳುಗಳು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರ ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾದ ಹಸಿವು, ಬಡತನ, ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಅವರು ಪಂಜುರ್ಲಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಲಿತರ ನಿಜವಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲವಿರುವುದು ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಇಂತಹ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಅದು ಬರಿ ದಲಿತರ ನಂಬಿಕೆಯೆಂದು

ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ದಲಿತರ ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅವರ ಮೌಢ್ಯತೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಸಾರುವ ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಯು ದಲಿತರು ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮ ದೈವದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು ಅವರು "ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ 'ನಂಬಿಕೆ', 'ನಿಷ್ಠೆ', 'ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ'ಯಂತಹ ಹಿಂದೂ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿ, ಆರ್ಥಿಕ ಚಲನೆ ಹಾಗೂ ರೈತ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚಳುವಳಿಗಳು ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರು ಈ ಹಿಂದೂ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ, ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ"[೩೮] ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ "ತಾನು ಜಮೀನು ಕೊಡಬೇಕಾದರೆ ತನ್ನ ಅಮ್ಮ ಸಾಯಬೇಕು ಎಂದು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಹೇಳಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಾಯಬೇಕು ಎಂಬ ಒತ್ತಡ ಆಳುವವರಲ್ಲೂ ಬಂದದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ"[೩೯] ಎನ್ನುವ ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ತಮ್ಮ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಾಶವಾಗಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಕೂಡ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಬಯಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಕೊಡುವುದನ್ನು ಮುಂದೂಡಲು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಸಾಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ನೆಪವಷ್ಟೇ. ಭಂಡಾರಿಯವರ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವಿದೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ರೂಢಿಗತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನಾಶವಾಗಬೇಕು. ಗತಕಾಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಅವು ಸಹಜವಾಗಿ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಂಡಾರಿಯವರು ನಂಬಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ತಾಯಿ ಚೋಮನೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಭೂಮಿಯ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅವಳ ಅಬ್ಬರದ 'ಅಗೋಚರ ಧ್ವನಿ'(invisible voice) ಮಾತ್ರ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗತಕಾಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅಗೋಚರವಾಗಿ 'ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಕಾರಂತರು ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿರಬಹುದೇ? ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ

ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ರೂಢಿಗತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಗತಕಾಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಇಂತಹ 'ರೂಪಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಭಂಡಾರಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಸಿಗದಿರುವ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ತಾಯಿಯ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಚೋಮನಿಗೆ ಗೇಣಿಗಾಗಿ ಭೂಮಿ ಸಿಗದಿರುವಿಕೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಚೋಮ ನಂಬಿರುವ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತದ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ.[೯೦] ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸನಾತನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಆಯಾ ವರ್ಗದ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯು ಚೋಮನನ್ನು ಗೇಣಿಯಿಂದ ವಂಚಿತನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ ಕೂಡ ಚೋಮ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತುಂಬ ಸರಳೀಕೃತವಾದ ಗ್ರಹೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೌಢ್ಯತೆಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ತಾಯಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಅವರ ವರ್ಗ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಚೋಮನನ್ನು ಪಂಜುರ್ಲಿಗೆ ಶರಣಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಹಿಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಹೋಗುವುದು ಆತ್ಮವಂಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತದ ಬಗ್ಗೆ ಚೋಮನಿಗಿರುವ ಭಯವನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತ ಚೋಮನನ್ನು ಹೆದರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅದು ಚೋಮನ ಆಂತರಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಚೋಮನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಬಗೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಡಿ.ವಿಜಯ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಹೆಂಗಸರ ಸ್ಥಿತಿ ತುಂಬ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಲಕಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು

ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಹೆದರುತ್ತಾರೆ. ಬದಲಾವಣೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಸರವೂ ಅದಲ್ಲ. ಚೋಮ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿಸದೆ 'ಅಬ್ಬಾ ಈ ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ಬಂದ ಸೊಕ್ಕೇ'('ಚೋಮನ ದುಡಿ', ಪು. ೨೨) ಎನ್ನುವವಳು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ತಾಯಿ. 'ಅಪ್ಪಾ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಗೂ ಮೀರಿ ಆಸೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಡೆದೀತೇ ? ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿಯೋ, ಬಂಟರಾಗಿಯೋ, ಗೌಡರಾಗಿಯೋ ಹುಟ್ಟಬೇಡವೇ ? ಹಾಳಾದ ಹೊಲೆಯರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಬೇಕು ಅಂದರೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ?...'('ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಪು. ೪೬) ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ, ಬೆಳ್ಳಿ."[೪೧] ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದವರೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತಾವು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಿತ್ತು ಎನ್ನುವಾಗ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯ ವಿಷಾದ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕಾರದ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬೆಳ್ಳಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನೂ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವವಳೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ತಾಯಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮೂಲಕ ಚೋಮನ ಆಸೆಗೆ ಭಂಗ ತರುವವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಚೋಮನಂತಹವರು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಸಾಧಿಸಲು ಕಂಟಕಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಚೋಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಬಿ. ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಹೊಲೆಯ ಚೋಮನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಮೂಲದ ಹೊಲೆಯ. 'ಮೂಲದವನೆಂದರೆ. ಅವರ(ಧಣಿಗಳ) ಅನುಮತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಧನಿಯ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಲಾಭಕ್ಕಾಗಲಿ, ನಷ್ಟಕ್ಕಾಗಲಿ, ಇವನಾಗಲಿ ಇವರ ಪರಂಪರೆಯವರಾಗಲಿ ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಧನಿಯಾದರೂ ಸರಿಯೆ–ಸಾಲವಿರಲಿ, ಮೂಲವಿರಲಿ, ಚೋಮನ ಸಂತತಿಯವರನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು.'(ಪು. ೭) ಈ ಧಣಿ–ಗುಲಾಮ ಸಂಬಂಧವೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇಲೂ, ಕಾನೂನಿನ ಮೇಲೂ ಆಧಾರಗೊಂಡಿತ್ತು.. ಹೊಲೆಯ ಚೋಮನಿಗೆ ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಮಹದಾಕಾಂಕ್ಷೆ. ಆದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಹೊಲೆಯನಿಗೆ ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗುವ ಅವಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲ, ಅಧಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗೆ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮ. ಚೋಮನಿಗೆ ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಇರುವುದು ಅಪರಾಧವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಆತನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದನು."[೪೨]

ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವ ಚೋಮನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಾವುದು? ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಚೋಮ ಸ್ವಂತ ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗಲು ವಿರೋಧವಾಗಿದೆ? ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಖಾಸಗಿ ಸಂಪತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವರ್ಗವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಆಸ್ತಿರಹಿತನಾದ ಚೋಮ, ಆತನ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಚೋಮನಂತಹವರು ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಜಮೀನ್ದಾರನಾದ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಂಥವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು ಎನ್ನುವಂತಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದ ದಲಿತರು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಸ್ವಂತ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.[೪೩] ಇಂಥಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಜೀತಗಾರನ ಸಂಬಂಧವೇ ಒಂದು ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯವು ಚೋಮನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಜಮಾನಿಕ ವರ್ಗವೇ ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಚೋಮನಂತವರ ವಿರುದ್ಧ ಭೂತವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಚೋಮನಂತಹವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದೇ ಅಹಂಕಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಪರಾಧವಾಗಿ ಕಾಣತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಚೋಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಕೊನೆಗೂ, ಚೋಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮೀರಲಾಗದು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಖಾತರಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಚೋಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುಟುಂಬದ ದುರಂತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

೩.೩ ಉಪಸಂಹಾರ

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅನೇಕ ಕುತೂಹಲಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿವೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಚೋಮನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಚೋಮನ ಪಾತ್ರದ ಕುರಿತು ಅನುಕಂಪ ಸೂಚಿಸಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ದುರಂತದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಚೋಮನ ಬದುಕಿನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕಾರಂತರು ಚೋಮನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿವೆ. ಒಟ್ಟು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಚೋಮನನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಟೀಕಿಸಿವೆ. ಚೋಮನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಿಘಟನೆಗೆ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಗತಕಾಲದ ನಂಬಿಕೆ, ಸನಾತನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ದಕ್ಕದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ರಮ್ಯ ಭಾವುಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವುದರಲ್ಲೆ ತೃಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಚೋಮನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಕುರಿತು ಕಾದಂಬರಿ ಮೃದು ಧೋರಣೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಕುರಿತು ಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಚೋಮನ ದುರಂತದ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತು ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಲಗತ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಕೊರತೆಯಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಗುಣವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆಗಳ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಗೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದಾರುಣತೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಕೊರತೆಯಿದೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೦೧. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು', ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಪು. ೩೭

೦೨. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, 'ನಾವೆಲ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಣೆ', ನಾಡು-ನುಡಿಯ ರೂಪಕ: ರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಪು. ೪

೦೩. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 'ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅರಿವು: ಕಾರಂತ', ಯುಗಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಶನ, ಪು. ೨೭೨-೨೭೩

೦೪. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಅದೇ, ಪುಟ, ೨೭೮

೦೫. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ(ಸಂ), ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಈ ಶತಮಾನದ ನೋಟ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಪು. ೭೧

೦೬. ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ, ಮುಲ್ಕರಾಜ್ ಆನಂದರ 'ಅನ್‌ಟಚಬಲ್ ಮತ್ತು ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಚೋಮನ ದುಡಿ', ಅರ್ಥಲೋಕ, ಪು. ೪೮

೦೭. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, 'ಕಾರಂತರು: ಒಂದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ', ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ, ಪು. ೧೬೮

೦೮. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', ತೊಂಡು ಮೇವು, ಕಂತೆ-೩, ಪು. ೧೭೧-೧೭೪

೦೯. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ವೈದಿಕ ತವರಿಗೆ ಮರಳುವ ಕಾರಂತರು, ತಕರಾರು, ಪು. ೩೨

೧೦. ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್‌ನ 'ಕೀವರ್ಡ್ಸ್' ಕೃತಿಯ ಪ್ರಕಾರ 'ಈಸ್ಥೆಟಿಕ್ಸ್'ನ ಮೂಲ ಶಬ್ದ ಗ್ರೀಕ್‌ನ 'ಈಸ್ಥೆಸಿಸ್' ಅಂದರೆ 'ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದದ್ದು'. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಅನಸ್ಥೇಸಿಯಾ' ಎಂಬುದು ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತಪ್ಪಿಸುವುದು' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ನೋಡಿ, ಪು. ೩೧

೧೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ, 'ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ, ಪು. ೬೧

೧೨. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಅದೇ, ಪು. ೩೮

೧೩. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ(ಸಂ), ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ, ಚೋಮನ ದುಡಿಯ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ, ದಲಿತ ಮಾರ್ಗ, ಪು. ೩೨೩

೧೪. 'ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ'(ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್) ಅಥವಾ ಗತಿತಾರ್ಕಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲತಃ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕರದು. ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಇದರ ಬಳಕೆ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಿರುದ್ಧಾತ್ಮಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನಡುವಣ ವಾದದಿಂದ ಸತ್ಯವು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆಂಬುದು ಇದರರ್ಥ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ಲೇಟೋನ 'ಸಂವಾದಗಳು'[ಡಯಲಾಗ್ಸ್] ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ತರ್ಕವಿದೆ. ಉತ್ತರಕಾಲೀನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು[ವಿಶೇಷತಃ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಹೆಗೆಲ್] ಇದೇ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರು ನೀಡಿದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆಯಾದ್ದು. ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯವಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಅವರು ಈ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವು ಬದಲಾಗದಿರುವ, ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ, ಶಾಶ್ವತವೆನ್ನಲಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಯು ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಜೀವನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಾರವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಕೆಟಲ್(ಅನು), ಜೆ.ಆರ್. ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾವ್ ಮತ್ತು ಜೀವೂಬಾಯಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾವ್, 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ತತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ', ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್: ಆಧುನಿಕ ಕಮ್ಯುನಿಸಮ್‌ನ ಸ್ಥಾಪಕ, ಪು. ೬೮

೧೫. ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ, ಅದೇ, ಪು. ೩೨೪

೧೬. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ(ಸಂ), ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಈ ಶತಮಾನದ ನೋಟ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಪು. ೭೭

೧೭. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ', ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಪು. ೫೦-೫೧

೧೮. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಅದೇ, ಪು. ೧೭೩

೧೯. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಅದೇ, ಪು. ೧೭೩

೨೦. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, 'ಕಾರಂತರ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಗಳು: ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ', ಕದಡು, ಪು. ೧೦೫

೨೧. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೩-೧೦೪

೨೨. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು, 'ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು', ಆಧುನಿಕತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ: ಕಾರಂತ-ಕುವೆಂಪು ಕಥನ, ಪು. ೧೦೦

೨೩. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ, ಪು. ೫೫

೨೪. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ ಅವರು 'ಕಾರಂತರ ಅಳಿದಮೇಲೆ' ಕುರಿತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ: 'ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಎದೆ ಇಲ್ಲದೆ ಪಲಾಯನ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾರಂತರ ಸಹಾನುಭೂತಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗುವುದಿಲ್ಲ.. ಆಳವಾದ ಜೀವನ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ಇದಿರುಸುತ್ತಿರುವವರು ಕಾರಂತರ ಸಹಾನುಭೂತಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗುತ್ತಾರೆ.' ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ನೋಡಿ, 'ಕಾರಂತರ ಅಳಿದಮೇಲೆ', ಸಮಕಾಲೀನ, ಪು. ೬೧-೬೨

೨೫. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ನೋಡಿ, ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, 'ಜಾತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ', ಪು. ೩೫

೨೬. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಗಳು, ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ, ಪು. ೨೦೭

೨೭. (ಸಂ)ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಕಾರಂತರು ಮತ್ತು ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರು, ಕಾರಂತ ಮಂಥನ, ಪು. ೯೩

೨೮. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, 'ಮಾನವೀಯತೆ ಅಂತಾರಲ್ಲ-ಅದರ ಬಗ್ಗೆ', ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ, ಪು. ೨೬೪

೨೯. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ-ಎರಡು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಪು. ೮೭

೩೦. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಅದೇ, ಪು. ೧೭೪-೧೭೫

೩೧. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: "...ಉಳುವವನೇ ಹೊಲದೊಡೆಯನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ... ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭೂಸಂಪತ್ತನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ, ಇತರರ [ಇತರ?] ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಗಳಿಸುವುದಾಗಲೀ, ಅಪರಾಧವೆಂದು ನನ್ನಂಥವನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ... 'ಪಾವುಲನಿಗೆ ದಾನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಪೀಟರನಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದು' ದರೋಡೆ. ಅದು ಸಮಾಜವಾದವಲ್ಲ. ಇದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಎಂಬುದಿದೆ: ಆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಸಮಾಜ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಇಷ್ಟ ಬಂದವರಿಂದ ಹಣ ಕಿತ್ತು ಇಷ್ಟ ಬಂದವರಿಗೆ ಕೊಡಬಲ್ಲ ರೀತಿ ನೀತಿಯಲ್ಲ... ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಗಳ ಬಡತನ ಹೋಗಬೇಕಾದದ್ದು ತೀರ ಅವಶ್ಯ. ಆದರೆ ಅದು ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಹೋಗಲಾರದು. ಆನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿಯೇ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನನ್ನದು." ವಿವವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, 'ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ವರ್ಗ'(ಮುನ್ನುಡಿ), ಎಸ್‌ಬಿಎಸ್ ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೦, ೨೦೦೧, ಪು. ೩

೩೨. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಕಾರಂತರು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. ೮೪

೩೩. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪು. ೧೦೮
೩೪. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ, 'ಚರ್ಚ್‌ನ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ', ಧರ್ಮ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ, ಪು. ೨೨
೩೫. ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಅದೇ, ಪು. ೭೯
೩೬. ಉದ್ಧೃತ, ಬಿದರಹಳ್ಳಿ ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ, ಕಡಲಂತೆ ಕಾರಂತ, ಪು. ೫೨
೩೭. ಬಿದರಹಳ್ಳಿ ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ, ಕಡಲಂತೆ ಕಾರಂತ, ಪು. ೫೪
೩೮. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೪
೩೯. ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ, ಅದೇ, ಪು. ೩೨೫
೪೦. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೫
೪೧. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ಡಿ. ವಿಜಯ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ: ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಹಿಳೆಯರು, ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ, ಪು. ೧೪೫
೪೨. ಬಿ. ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿ, ಚೋಮನ ದುಡಿ–ಹರಿಜನ ಸಮಸ್ಯೆ, ಸಾಕ್ಷಿ, ಪು. ೧೦೨
೪೩. "[ಕೊರಗರು] ತಮ್ಮ ಧಣಿಗಳ ಮನೆಗೆ ನಿತ್ಯವೂ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಹೆರೆದು, ಹೊತ್ತು ತಂದು ಹಾಕಿ, ಒಂದಿಷ್ಟು ಬತ್ತ ಗಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನೇಕರು ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳಿಗೆ ವರ್ಷದ ನಾಲ್ಕಾರು ತಿಂಗಳು ಕೂಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಬೇರೆ ಆದಾಯದ ದಾರಿ ಅವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ... ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಪರರು ಎಸೆದ ಎಂಜಲೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅದರ ಅನ್ನವನ್ನು ತಂದು ಒಣಗಿಸಿ ಬದುಕಬೇಕು. ಸತ್ತ ಜಾನುವಾರುಗಳನ್ನು ತಿಂದು ಬದುಕಬೇಕು ಅಥವಾ ಬೇಡಿ ಬದುಕಬೇಕು. ಸರ್ಕಾರ ತಮಗೆ ಕೊಟ್ಟ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅವರು ನೆಲೆಸತೊಡಗಿದ್ದು ಜೀವನದ ಈ ಅಲ್ಪದಾರಿಯನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡಂತಾಗಿದೆ." ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಿಂದ, ಸಂಪುಟ–೩, ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೦, ೨೦೦೧, ಪು. ೪೮

ಅಧ್ಯಾಯ–ನಾಲ್ಕು

'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

೪.೧ ಪೀಠಿಕೆ

೪.೨ ಅ. ಸನಾತನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು
ಆ. ಶೂದ್ರ–ದಲಿತ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು
ಇ. ನವ್ಯತೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

೪.೩ ಉಪಸಂಹಾರ

ಅಧ್ಯಾಯ–ನಾಲ್ಕು
'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

೪.೧ ಪೀಠಿಕೆ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಥನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಣ್ಣಕತೆಗಳ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನೀಡಿದವರು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಅರವತ್ತು–ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕವು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ನವ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'(೧೯೬೫)ಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಚಲನಚಿತ್ರವಾಗಿ, ಹೊಸ ಅಲೆಯ ಸಿನಿಮಾವೆಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಎಲ್ಲರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಿತು.

'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಮಡಿವಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದ ವಿಘಟನೆಯ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ನಾರಣಪ್ಪನ 'ಶವಸಂಸ್ಕಾರ'ವನ್ನು ನಡೆಸುವುದರ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗಿದ್ದನ್ನು ಖಂಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಶವಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ಕುರಿತು ಮಡಿವಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯ ಒಡ್ಡುವ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲ ಪಂಡಿತನಾದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಕಥಾಭಿತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ವಿನಾಶವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಕಥಾತಂತ್ರವಿದೆ.

ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಜಾತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಇದರ ಕಥಾಕಾಲವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ನಲವತ್ತರ ದಶಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧]

'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುವ ಕೃತಿಯೆಂದೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕೇವಲ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಟೀಕೆಗಳು ಎದ್ದವು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದವರಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು.[೨] ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಜನರನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆಯೆಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಾದ-ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾದಾಗ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಕೂಗು ಎದ್ದಿತ್ತು. ಕೆಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರು ಕೂಡ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆ "ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ತೋರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಮಾಜ. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಘಟಕ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿತೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಂಬುವುದೇ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದ ವಿಕೃತ, ಆಂಶಿಕ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ಆದರ್ಶದ ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತತೆಗಳಿಂದಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಷ್ಟೇ ಉಜ್ವಲವಾದ ಬರವಣಿಗೆಯಾದರೂ, ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಸೋಲುತ್ತದೆ"[೩] ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಸೋತಿದೆ ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸ್ವ ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವು ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆಯೆಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಶೂದ್ರ ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳು ಶೂದ್ರ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಕ್ರೋಶ ಸ್ಫೋಟವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕುರಿತು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು.

'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕುರಿತು 'ವಿಕೃತ ಅನಾಗರೀಕತೆ'ಯನ್ನು ಹೊರಜಗತ್ತಿಗೆ ತೆರೆದಿಟ್ಟಿತು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.[೪] ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ರೂಪಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಮತ್ತು

ಅದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡು ವಿದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಟ್ಟಿತು. ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಅವಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆದುರಾದಾಗ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿವೆ. ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಲೇಖಕರನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿವೆ.

'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬಂದಿರುವ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳು ಚರ್ಚಿತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದರೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಮರ್ಶಕರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ; ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ; ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ; ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ; ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ; ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್; ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ; ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ; ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್; ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್; ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ; ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್; ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್; ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ; ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್; ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ; ಎಸ್. ವೆಂಕಟರಾಮ್; ಶ್ರೀಮತಿ ಹೈಡ್ರುನ್ ಬ್ರೂಕ್ನರ್; ಸಾರಾ ಕ್ಲೆರ್ಹೋಟ್ ಮತ್ತು ನೆಲ್ ಡಿ ಗೆರ್ಸೆಮ್; ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್; ಕೆ. ಮಧುಸೂದನ ಜೋಶಿ ಹಾಗೂ ಆಹಿತಾನಲ

'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಯತ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರ ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎಂತಹ ನಿಲುವುಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿವೆ? ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ? ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ

ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೋಕ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗುವುದು.

೨. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ದಲಿತ ಪಾತ್ರ ಚಂದ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾವ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ? ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಿಯ ಸಮಾಗಮದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಧಾನಗಳಾವವು? ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರುಷರು ದಲಿತ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.

೩. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೋಕವು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು, ಆಶಯ ಆಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿವೆ ಅಥವಾ ಅಲಕ್ಷಿಸಿವೆ? ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ? ಯಾವ ಯಾವ ಪಂಥ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನೇ ಮರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸದೆ ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅ. ಸನಾತನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಆ. ಶೂದ್ರ-ದಲಿತ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಇ. ನವ್ಯತೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

೪.೨ (ಅ) ಸನಾತನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಹಾರದ ಹುಡುಕಾಟ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರರ ತಲೆಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅವುಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಮರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಚಂದ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ಕಾಮಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿದ ಕೂಡಲೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸುವುದು ತಾವು ಉಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ಕಳೆದುಕೊಂಡೆ ಎಂದು. 'ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರಾನ್ನ ಕಳೆದುಕೊಂಡೆ. ನಾಳೆ ನನಗೆ ಧೈರ್ಯ ಬಾರದಿದ್ದರೆ ನೀನೇ ಹೇಳಿಬಿಡಬೇಕು. ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡಲು ನಾನು ಸಿದ್ಧ. ಉಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ನನಗೆ ಇಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ.'(ಪು–೭೨) ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಅನ್ನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತಾವು ಮಾಡಿದುದು ತಪ್ಪು ಎಂಬ ಅರಿವು... ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಆಯ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಬಿಡುವುದು. ಆದರೆ ಅವರು ನಾರಣಪ್ಪನ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವ 'ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಬಿಟ್ಟರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಅವನನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅವರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ."[೫] ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚಂದ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿದ್ದನ್ನು ಅಪರಾಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೆ ಎಂದು ವಿಷಾದಿಸುವುದನ್ನು ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜಾತಿಯಿಂದ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಜಾತಿಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅನ್ಯ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕೀಳಾಗಿಸಿ ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ.

ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವು ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡುವುದರಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳುತ್ತದೆ; ಅದು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವು ಜಾತಿ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ದೂರ್ವಾಸಪುರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂಜ್ಞೆಯಾಗಿದೆ. ದೂರ್ವಾಸಪುರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಒಂದು ಅವತಾರ ಅಷ್ಟೇ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೃಹಸ್ಥಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅವರು ಮದುವೆಯಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಹೆಂಡತಿ ಅವರ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವಿಕಲಾಂಗಳಾದ ಹೆಂಡತಿಯ ಸೇವೆಯನ್ನು ಅವರೇ ಮಾಡಬೇಕು. ಅವರ ದಿನಚರಿಯೆಲ್ಲ ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರ, ಪಾಠಪ್ರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಅದು ಜೀವಂತವಾಗಿರಲು ಅವರು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೂರ್ವಾಸಪುರದ ಉಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಊಟ-ಉಡಿಗೆ, ಮಾತುಕತೆ, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಂಡಿತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ತಮಗೂ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ನಂಬಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇವರು. ಆದರೆ ನಾರಣಪ್ಪ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಒಂದು ಧ್ರುವವಾಗಿದ್ದರೆ ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತೊಂದು ಧ್ರುವವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅವನ ಮನವೊಲಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವ ಹಂಬಲ."[೬]

ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಅದು ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಪಾತ್ರದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಅವರ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪರಂಪರಾಗತ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ

ತಿರುಗಿಬಿದ್ದವನು; ಅವನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸವಾಲಾಗುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಅವನ ಮನೆತನದವರ ಕರ್ತವ್ಯ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಆತನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಡೀ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದ ಜಾತಿಸಂಬಂಧಿತ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟೆಂಬಂತೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಡೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ನಾರಣಪ್ಪನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯದೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಆತನ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಡೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ಲಗತ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಸಮುದಾಯದ ಜನರು, ಅಂತಿಮವಾದ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಮುಖಂಡನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಲಹ ಅಥವಾ ವಿವಾದವನ್ನು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇತ್ಯರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವನು ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು ಚಂದ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ. ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೂ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಲಿಂಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಬಯಸದಿರುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಂತಹ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿರಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ತಟಸ್ಥ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವುದೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯಂತಹ ಗಂಭೀರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಕುರಿತು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ

ಅವರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಕೂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಿಂತ ಅದರ 'ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪ'ದ ಚರ್ಚೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯದೇ ಅವನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಯಾವ ಸಂಶಯಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ನಂಬಿದ ಧರ್ಮ ಸನಾತನ ಧರ್ಮ. ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದ ಕರ್ಮ ಅವನ ಆದರ್ಶ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ರಕ್ಷಣೆ ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯ; ಮಹಾ ತಪಸ್ವಿ, ಜ್ಞಾನಿ, ವೇದಾಂತ ಶಿರೋಮಣಿ–ಇದು ಅವನ ಕೀರ್ತಿ. ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ, ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವನೊಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿದ್ದರೂ ತನಗೊದಗಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಹ್ವಾನವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಅವನು ಶಕ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಸಂಕೇತಗಳೇನು? ಇದು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆ? ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಉತ್ತರ ಇದೆಯೆನ್ನುವುದು ವಿದ್ವಾಂಸ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಬಹಿಷ್ಕೃತನಲ್ಲ; ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಬಿಟ್ಟರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಅವನನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಅವನು ಅಸಹಾಯಕನಂತೆ ಏಕೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ? ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಅವನ ನಂಬುಗೆಗಳಿಗೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳಿಗೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವಂತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ದೊರಕಿಸಲು ಅವಶ್ಯಕವಾದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ, ಮಾನಸಿಕಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ."[2]

ಆಮೂರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಪರವಾದ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವಂತಿದೆ. ಅವರು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಪಾತ್ರದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಪಾತ್ರದ ಇತರ ಮುಖಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಹಳ್ಳಿಯ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗೆ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧೋರಣೆಯಾಗಿದೆ. ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪರಹಾರ ಹುಡುಕುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಸೋಲು ಆತನ

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಕೊರತೆಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ವೈಫಲ್ಯವೆಂದು ಆಮೂರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವೆಂದು ಹೇಳುವ ಹುನ್ನಾರವೆ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಲೆತ್ನಿಸುವವರಿಗೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಂತಹ ಪಂಡಿತರ ಮುಖಾಂತರ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರಕುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜಾತಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಜಾತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತವೆ; ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಗುಣಧರ್ಮವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಾತಿಯು ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಆಮೂರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ನಾರಣಪ್ಪನನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ 'ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಬಿಟ್ಟರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಅವನನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾವಿನ ತರುವಾಯದಲ್ಲೂ ಅವನ ಜಾತಿ ಬೆನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋದಾಗಲೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾವಿನ ನಂತರದಲ್ಲೂ ಅವನ ಜಾತಿ ಬೆಂಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಜನಪ್ರಿಯ ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಅಂದರೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಬಾರದೆನ್ನುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಇದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಮೂರ ಅವರ ಧೋರಣೆ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವೇನೂ ಅಲ್ಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮ ಹೀಗಿದೆ: "ನಾರಣಪ್ಪನ ಸಾವಿನಿಂದ ಕಥೆಯು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಆತನ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗದೆಯೇ ಊರಿನ ಸೂತಕ ಕಳೆಯದು. ಆದರೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ ಆ ಪಾಖಂಡಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವವರು ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮಸಮ್ಮತವಾದೀತೆ? ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರೇ ಪರಿಹಾರ ಹೇಳಬೇಕು. ಆಚಾರ್ಯರು ಇಡೀ ಹಗಲು ಇಡೀ ರಾತ್ರಿ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಸೋತರು. ತೀರಾ ಆರ್ತರಾಗಿ, ಮಾರುತಿಯ ಪ್ರಸಾದದ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳತ್ತೇನೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಇಡೀ ದಿನ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಅಲ್ಲೂ ವಿಫಲರಾದರು. ಸೋತು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅದೊಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲ ಎಚ್ಚರ ತಪ್ಪಿ, ನಾರಣಪ್ಪನ ಸೂಳೆ ಚಂದ್ರಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಕುಸಿದರು. ಅವಳ ಜೊತೆ ಮಲಗಿ ಸುಖಿಸಿದರು. ಎಚ್ಚರವಾದಾಗ, ತನ್ನ ಈಗಿನ ಹೊಸ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಧೇನಿಸಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ವಾಪಸು ಬಂದು, 'ನಾನು

ಪರಿಹಾರ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ, ನೀವು ಮಠಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಿ' ಅಂತ ಸೂಚಿಸಿದರು."೮ ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಷೆಯು ಮಡಿವಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ ಆ ಪಾಖಂಡಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವವರು ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮಸಮ್ಮತವಾದೀತೆ?' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಆಚರಣೆ ಧರ್ಮಬದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಹೋದದ್ದಕ್ಕೆ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಉದ್ದೇಶ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸಮರ್ಥನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಧಾಟಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾಷಾ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ ಭಾಷಾಶೈಲಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಓದುಗರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಥೀಮ್‌ಗಿಂತ ಕಂಟೆಂಟ್‌ನ ಚರ್ಚೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ 'ರೂಪ' ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರು ಕಾದಂಬರಿಯ 'ರೂಪ'ವನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಅದರ ಕಂಟೆಂಟ್‌ನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ನಾರಣಪ್ಪನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿನಾಯಕ ನಾರಣಪ್ಪ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸವಾಲು ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಗೊತ್ತಿದ್ದೋ, ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆಯೋ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಅಪಾರ ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ಉದ್ವೇಗದಿಂದ ನಾರಣಪ್ಪನ ದಾರಿಯಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿಯ ಮೂಲಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನ ದೃಢ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆತನ ಕ್ರಿಯಾಹೀನತೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾರಣಪ್ಪನಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹಾಗೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಂಡಾಯಗಾರನನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಅಪಾರ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ನಂತರವೂ ತನ್ನನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಪ್ರತಿನಾಯಕ ನಾರಣಪ್ಪ ಸಾಧಿಸಿದ ಮಟ್ಟದ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಇವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[14] ಇಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ನಾರಣಪ್ಪ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದ' ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಕೆಲವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ದಾಟಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಣ್ಣತನ, ದುರಾಸೆ, ಮಡಿವಂತಿಕೆ, ಜಾತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಕಂದಾಚಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಅವನು ರೋಸಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ವರ್ತುಲದ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಸವಾಲಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಮೂಲಜಾತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊರೆದು ಹೊಸ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಂತೆ ಅವನಲ್ಲೂ ಆತಂಕ ಮತ್ತು ಭಯವಿದೆ. ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕುತ್ತೇವೆ ಎಂದಾಗ, ನಾರಣಪ್ಪ ತಾನು ಮುಸಲ್ಮಾನನಾಗುತ್ತೇನೆಂದು ಹೆದರಿಸುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೇ. ನಾರಣಪ್ಪ ಬದುಕಿರುವಾಗ ಬೆದರಿಕೆಯ ಈ ತಂತ್ರದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನಾಗಿದ್ದ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಇಡೀ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ವಿನಾಶ ಮಾಡುವುದು ಅವನ ಗುರಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರು ನಾರಣಪ್ಪನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವ ವಿಧಾನ ಹೀಗಿದೆ: "ನಾರಣಪ್ಪ ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಗಣಪತಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಹೊಳೆಯ ದೇವರ ಮೀನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಎಲ್ಲರ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಗುಟ್ಟಾಗಿ, ಸೂತಕದಲ್ಲಿ, ತಾವು ಇಂಥಲ್ಲಿ ತಿನ್ನಬಾರದೆಂದು ತಾವೇ ನಿರ್ಬಂಧ ವಿಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ತಿಂದು ಬರುತ್ತಾರೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುವ, ನಾಶಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕೈಹಾಕಿದರೆ ಇತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಲೋಭದಿಂದ, ದುರಾಸೆ-ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚುಗಳಿಂದ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಸುಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಕಾರಣಗಳು ಎರಗಿ ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಮೊದಲೇ ನಾಶದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಬದಲಾವಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತಿದೆ. ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ರಕ್ತಕಾರಿ ಸಾಯುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾರಣಪ್ಪ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ನಿಜಕ್ಕೂ ಆಘಾತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವವರು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು; 'ಇವ ಹೀಗೆ ದಾರಿಹಾಕಿ ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ

ಶೂದ್ರಾದಿಗಳಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನ್ಯಾಯಧರ್ಮ ಅರಿಕೆ ತಪ್ಪಿಹೋಗದೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ? ದೈವ ಭಯದಿಂದಲಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಾದರೂ ಧರ್ಮಬುದ್ಧಿ ಈ ಕಲಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರೋದು. ಅದೂ ನಾಶವಾದರೆ? ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯೋ ಶಕ್ತಿ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ?' ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು 'ನ್ಯಾಯಧರ್ಮ', 'ಧರ್ಮಬುದ್ಧಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅದು ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆಳವಾಗಿ, ತೀವ್ರವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿವರಗಳಿಂದಲೇ ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತಿದೆಯಷ್ಟೆ."[೧೦]

ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ನಾಶವನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ನಿಲುವುಗಳು ವಿಷಾದದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿವೆ. ತನ್ನನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾರಣಪ್ಪನ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ 'ದೈವ ಭಯದಿಂದಲಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಾದರೂ ಧರ್ಮಬುದ್ಧಿ ಈ ಕಲಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರೋದು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಶೋಕ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿವೆ. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರವಾದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರೋಹಿತನೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ದೈವಿಕವಾದ ಭಯ ಇರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಡುವುದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ತನ್ನನ್ನು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೇ ಅತಿಶ್ರೇಷ್ಠ ಜಾತಿಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯನಾಶವು ನಾರಣಪ್ಪನಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ನಾರಣಪ್ಪನಿಗಿಂತ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಜರುಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾರಣಪ್ಪನ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅವನನ್ನು ಜಾತಿಬಾಹಿರನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರ ನಡೆಸುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿಯೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ದತ್ತವಾಗಿರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವುದರಿಂದ ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲುಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಮುಕ್ತವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಏರ್ಪಡುವಂತಾದರೆ ಜಾತಿ ನಿರ್ನಾಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಕೆಳಜಾತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಸಂಹವನವನ್ನೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಹೊರಗೆ ಅದರಲ್ಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಕೊಡುಕೊಳೆ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ.

ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಜಾತಿಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರಲು ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿತುಕೊಂಡಿರುವ 'ದೈವಭೀತಿ' ಕೂಡ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದಕಾಲದ ಚತುರ್ವರ್ಣಗಳು ಭಗವಂತನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವನ್ನು ಮೇಲ್ ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ದೈವಾಂಶಸಂಭೂತ ವರ್ಣವೆಂದು ನಂಬಿಸಲು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪ ತಾಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೈವಗಳು ಅಥವಾ ದೈವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕೂಡ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುವ 'ನ್ಯಾಯಧರ್ಮ'ವೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯು ತನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅದರ ಒಳಾರ್ಥವಾಗಿದೆ.

ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖಾಂತರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವರೊಬ್ಬ ಕಟ್ಟಾಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ, ಕೀವು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಗಾಯದಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಧೋರಣೆಗಿಂತ ಮೂಲತಃ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ... ಮೇಲುಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಇರುವ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಕೊಡಲು ಮನು ಸುತಾರಾಂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಾನೆ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ. ಮಾನವೀಯ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬೆಳಸದ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮವಲ್ಲ, ಅದು ರಾಕ್ಷಸ ನಡತೆ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೋಗಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣೆ. 'ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ' ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಮುನ್ನಡೆಗೆ ಭಾರೀ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಯಿತು ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರೂ ಅದನ್ನೇ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ."[೧೧] ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಅದರ ಲೇಖಕರನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಭಗವಾನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಲೇಖಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯ ಧಾಟಿ ತೀವ್ರವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಡಂಬನೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ' ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಸಮಾನತೆಯ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ; ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದನ್ನೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಭಗವಾನ್ ಅವರ

ವಿಮರ್ಶೆ ನಂಬುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ತುಂಬ ಸರಳೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೋಚರಿಸದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಭಗವಾನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿ ಅವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಕೆಲವು ಉದ್ಧರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ:

೧. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಸರ್ಪವೂ ದ್ವಿಜ ಎಂದಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸರ್ಪದ ಹೆಣ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಥೋಚಿತ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡಬೇಕು, ಇಲ್ಲದೆ ಊಟ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಧಿಯಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬ ದೈವಾಧೀನನಾದಾಗ ನಾವು ಕೈಕಟ್ಟಿ ಕೂರುವುದು ಏನಕೇನ ಸರಿಯಲ್ಲ...'

೨. 'ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತದೆ ಶಾಸ್ತ್ರ...'

೩. "ಎತ್ತ ಮುಖ ಹೊಂಟವರೊ?" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ನೋಡಿ ಕೇಳಿದ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು 'ಎಲ್ಲಿಗೆ' ಎಂದು ಕೇಳುವುದು ಅಶುಭವೆಂದು ಮರ್ಯಾದೆ ತೋರಿಸಿದನಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಯಿತು...

೪. 'ಹಸಿದ ಬಾಂಬ್ರು ಒಬ್ಬರು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಕೂತಿದ್ದಾಗ ನಾವು ಊಟ ಮಾಡೋದು ಶಕ್ಯ ಅಲ್ಲಾಂತ ಅಕ್ಕಿ ಕೊಡುವೆ ಎಂದೆ...'

೫. 'ಪುಟ್ಟ: ನಾನೇನು ಕಳಪೆ ಜನಾಂತ ನೀವು ತಿಳಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನ ತಂದೆಯವರು ಕುಲೀನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ನನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಹೆಂಡತಿಗಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಂಡರು. ನನಗೆ ಮುಂಜಿಯನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಿದರು. ನೋಡಿ ಬೇಕಾದರೆ ?' ಎಂದು ಜನಿವಾರವನ್ನು ಅಂಗಿಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಎಳೆದು ತೋರಿಸಿದ. 'ಹಾಗಾಗಿ ನನ್ನ ಮಿತ್ರರೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆ..' ಎಂದ."[೨]

ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು, ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಚಕರಲ್ಲಿ ಇವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆದು

ಇಂಥಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸಮರ್ಥನೆಯಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು ತುಂಬ ಸುಲಭದ ಮಾರ್ಗ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಅದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗ್ರಹೀತಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ ನೀಡುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರತಿಫಲನಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಮಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಬಹುತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ತನ್ನ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸುವುದು ಕೇಲವು ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು "ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪ ಕಾಮನೆಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ ಆತನಿಗೆ ಎದುರಾದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಧರ್ಮಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇವೆರಡೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಸಂತನಂತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಕುಬ್ಜತೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಣದಿಂದ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಇಂತಹ ಎರಡು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ದಲಿತ ಪಾತ್ರವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಭೋಗಪಣದ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಅನೈತಿಕತೆ ಎನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕೊನೆಗೂ ಕಾಮನೆಯಲ್ಲಿ, ಅದರ ಪೂರ್ಣ ತನ್ಮತೆಯುಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯತೆಯುನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಗುಪ್ತವಾದ ವಾಂಛೆಯಂತೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೃತಸ್ಥಿತಿಯ ದುರಂತವನ್ನಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಅಗ್ರಹಾರ ಜೀವಂತವಿದ್ದರೂ ಅದೊಂದು ಜೀವಂತ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ಅವೈದಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ರಕ್ತಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ. ಇಂತಹ ಗೊಡ್ಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಅವಶೇಷದ ಬಗ್ಗೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೂ ವಾಕರಿಕೆಯಿತ್ತು"[೧೩] ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ? ನಾರಣಪ್ಪನ ಪ್ರೇಯಸಿ ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಕೂಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಿಂದ

ಆಕರ್ಷಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೆ ಎನ್ನುವ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡು ತಳಮಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗಿ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೆ ಎಂದು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಅನ್ಯ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯವದವರಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಮೇಲಿದ್ದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಕಠಿಣವಾದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದವರ ಉಚ್ಚ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಭೋಗವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಆ. ಶೂದ್ರ-ದಲಿತ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಚರ್ಚೆಗೆ ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಊರುಬಿಟ್ಟು ಹೋದಮೇಲೂ ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ರಹಸ್ಯವಾದ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಒಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಚಂದ್ರಿಯ ಜೊತೆ ಕೂಡಿದ ಅನುಭವ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಅನುಭವ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ನೈತಿಕತೆಯ ರಹಸ್ಯವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಚಂದ್ರಿ ಪರಸ್ತ್ರೀ, ಅಲ್ಲದೆ ಅವಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಳು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಳ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದನೆಂದು ನಾರಣಪ್ಪನ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಅನುಭವದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ನೈತಿಕ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಕಾಶದ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತತೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರೊಬ್ಬರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲರಿಗೂ ಕಾಮದ ಅನುಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಈ ಅನುಭವ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು

ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಮದ ಅನುಭವ ನೈತಿಕವೂ ಅಲ್ಲ, ಅನೈತಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ಅನೈತಿಕವಾಗುವುದು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ತಲೆದೋರಿದಾಗ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದೆ. ಚಂದ್ರಿಗೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಬಂಧ ಅನೈತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಕಂಡಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಭಯಎದೆ."[೧೪]

ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚಂದ್ರಿಯೊಂದಿಗಿನ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಲೈಂಗಿಕ ಅನುಭವವು ಅವನಿಗೆ 'ನೈತಿಕ ಪುನರ್ಜನ್ಮ'ವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮರುಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ; ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು ಹಿಂದೂ ವೈದಿಕಶಾಹಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಹೊಸ ಜನ್ಮವನ್ನು ನೀಡುವ ಒಂದು ಸಾಧನದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಅವರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಅಚಾನಕ್ಕಾಗಿ ಕೂಡಿದ ಗಳಿಗೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಭಯ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಕುಂದುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಭಯವದು. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಬಂದೀತೆಂಬ ಭೀತಿಯೂ ಅವರನ್ನು ಕಾಡಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದಷ್ಟು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚಂದ್ರಿಯ ಪಾತ್ರದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ; ಅವಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಳೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧೋರಣೆಯು ಈ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೈತಿಕ-ಅನೈತಿಕ ಎನ್ನುವ ಸೀಮಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಿಯ ಸಮಾಗಮದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: "ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ಕೆಲವು: (೧) ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ 'ಸುಗಂಧವೆಲ್ಲ ದೇವರ ಮುಡಿಯನ್ನು ಸೇರುವ ಹೂವಿನದ್ದು, ಸ್ತ್ರೀ ಸೌಂದರ್ಯವೆಲ್ಲ ನಾರಾಯಣನ ಪಾದಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯದ್ದು, ರತಿಯೆಲ್ಲ ವಸ್ತ್ರಾಪಹರಣದ ಕೃಷ್ಣನದ್ದು'(ಪು-೮೦) ಎಂದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತು ಪಕ್ಕದಲ್ಲೆ ಇರುವ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು

ಅನುಭವಿಸುವುದು, (೨) ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು, ಮತ್ತು (೩) ತನ್ನ ಜೀವನ ಸಫಲವಾಯಿತೆಂದು ಚಂದ್ರಿ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ತನ್ನ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಮಸಂಬಂಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದ್ದರೂ 'ತಾನು ಪುಣ್ಯಾತಿಗಿತ್ತಿಯಾದೆ' ಎಂಬ ಚಂದ್ರಿಯ ಭಾವನೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಾವತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಿ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಾವತಿ ಬಹುಜನ ಅನುಸರಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದ ದೂರ ನಿಂತಿದ್ದರೂ, ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಧರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಇರುವಿಕೆ ಸಮಾಜದ ನೀತಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಗೆ ನೇರ ಸವಾಲು ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ.. ಅಂದರೆ ಅವರು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಬಾಳುವುದು ಬಹುಶಃ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು, ಈ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಮತ್ತು ಅರಿವುಗಳನ್ನೇ ಸಫಲ ಬಾಳಿನ ತಳಹದಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳು."[೧೫]

ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರದು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ಕಾಮಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ನಂತರ ತಾನು 'ಪುಣ್ಯಾತಿಗಿತ್ತಿ'ಯಾದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು 'ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ'ದ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಧೀನವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇದಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೆ ಪುನರ್ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಚಂದ್ರಿ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಾವತಿ ಬಹುಜನ ಅನುಸರಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದ ದೂರ ನಿಂತಿದ್ದರೂ, ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಧರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ' ಎನ್ನುವುದು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಚಂದ್ರಿ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಾವತಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು

ಅಂಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಹರೆಗಳು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಶರಣಾಗತರಾಗಿರುವುದು ಅವರ ಸಹಜ ಧರ್ಮವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಪುರುಷರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಚಂದ್ರಿ, ಬೆಳ್ಳಿ ಅಥವಾ ಪದ್ಮಾವತಿ ಇವರೆಲ್ಲರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧವೇ ಗೌಣವಾಗಿದೆ.

ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಅನೇಕರಿಗೆ ಅವರು(ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ) ಚಂದ್ರಿಯೊಡನೆ ಕೂಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಸಂಯಮದ, ಆರೋಗ್ಯದ, ಭಾರತೀಯತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಸಮಾಗಮ ಅಂತಹವರಿಗೆ ಪತನವಾಗಿ, ದುರಂತವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಮವನ್ನೇ ಜೀವನದ ಮರಮಮೌಲ್ಯವಾಗಿಸುವ ಸಾಹಸ ಕಂಡವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾಮ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಮಾತ್ರ, ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಅವಕಾಶವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಮಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾನವಿರಬೇಕೆಂಬ ಅರಿವು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಆಯಿತೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ತಾವು ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾಗಿ ನಂಬಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅದೊಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ತಾವು ಮಾಡಿದ್ದು ತಪ್ಪೆಂದು, ದೌರ್ಬಲ್ಯವೆಂದು ಅವರಿಗನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಅಯಾಚಿತವಾಗಿ ಬಂದ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿ ಅದರ ಜವಾಬುದಾರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಕಾಮಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಪದ್ಮಾವತಿಯೂ ಆಗಬಹುದಿತ್ತು. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರತಿಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಬರುವ ನಾರಣಪ್ಪನದು ಬಂಡಾಯ. ಪುಟ್ಟನದು ಕೇವಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮಟ್ಟದ ಬದುಕು. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[೧೬]

ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಮ ಕೇವಲ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಅವರು ಕಾಮವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಅವಕಾಶವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರಿಗೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಪಾತ್ರದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಚಂದ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ಕಾಮಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ವಾದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೇ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇತರ

ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಮ ಅಥವಾ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪುಟ್ಟನ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೋ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೋ ನಡೆಯುವುದು ನಾರಣಪ್ಪನ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಅವರಿಗೆ ಕಾಮದ ಅನುಭವದಿಂದ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ; ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಗದಿಂದ ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ನಾಶವಾಯಿತೆಂದು ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ತಾನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೆನೆಂದು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಲು ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಂತ ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳಚಿಕೊಂಡರೆಂದು ಇದರರ್ಥವಲ್ಲ.

ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ ಅವರು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ನಂಬಿದ್ದ ಧರ್ಮದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಅವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸುಖವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಮಾತು ಅವರಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಪಾಪಮಾಡುವೆನೆಂಬ ಭಯ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವೆನೆಂಬ ಭಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೊನೆಗೂ ಅವರು ಅಗ್ರಹಾರದ ಇತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ತಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಳಲು ತಯಾರಿರುವರೇ ಹೊರತು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಮಗಿರುವ ಭಯ ಅಥವಾ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಅವರಿಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರದ, ಕಳಚಲಾಗದ ಬಂಧನ."[೨] 'ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಮಗಿರುವ ಭಯ ಅಥವಾ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾರಣಪ್ಪನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾರಣಪ್ಪನಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಕುರಿತು ಗೌರವವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವನೇಕೆ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ? ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಪಾಲಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪರಿಪಾಲನೆಯೇ ಪರಮ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆಯಾಗಲಿಕ್ಕೂ ಇಚ್ಛಿಸಿದವರಲ್ಲ. ತಾವು ರೋಗಿಷ್ಠ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬದುಕುವುದನ್ನು ಭಗವಂತ ತನಗೆ ದಯಪಾಲಿಸಿದ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದವರು. ಆದರೆ ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ತಾವು ನಂಬಿದ್ದ ಧರ್ಮದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲೆ ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದಿತ್ತೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಕೂಡಿದ್ದರ ಕುರಿತು ತಟಸ್ಥ ನಿಲುವನ್ನು

ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ.

ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯುವರು ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಭೋಗವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಶೂದ್ರ ಪುರುಷರಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವಂತೆ, ಹೊಲೆಯ ಗಂಡುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವನಿತೆಯರ ಮೇಲೆ, ಶ್ರೀಪತಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವಂತೆ ದಾಳಿ ಮಾಡಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಅವರಿಗೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಎದೆಗಾರಿಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ದೇಹದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಆ ಜಾತಿಯನ್ನೆ ಗೆದ್ದೆನೆಂಬ ಹುಂಬ ಭಾವನೆ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಗಂಡಿಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡುತ್ತಾನೆ, ಅದನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಮದೆ ಶೂದ್ರ ಯುವಕನಿಗೆ ಸೆರಗು ಹಾಸಿದಳೆಂದರೆ ಆಕೆಯ ಜಾತಿಬಾಂಧವರಿಗೆ ಏನೋ ಕಿರಿಕಿರಿ, ಅವಮಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲುಜಾತಿಯವನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳಾಗದೆ ತಾಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಯವರು ಎಂದುಕೊಂಡವರು ಅಧಮ ಜಾತಿಯವರ ಮೇಲೆ ಎಸಗಿರುವ ಸುಸಂಘಟಿತ ಅತ್ಯಾಚಾರ."[೧೮]

ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು 'ಕಲಾಕೃತಿ' ಎಂಬ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಅದೊಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರಚನೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಉಲ್ಲೇಖವೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರವೊಂದು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಕಾಮಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಇಡೀ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸಮುದಾಯವೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಂದ ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಗವಾನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸ್ತ್ರೀನಿಕೃಷ್ಟ ಧೋರಣೆಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ವಾಸ್ತವಿಕ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಾದಂಬರಿ ಹೌದು; ಆದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಪಡಿಯಚ್ಚಲ್ಲ. ಭಗವಾನ್ ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ 'ಮಾನಸಿಕ ದೂರ'ವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಲೇಖಕನನ್ನು ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ದೂಷಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕವನ್ನು ಬರೆದಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರಾದ ಮಾಸ್ತಿ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ, ಮೊದಲಾದವರು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಪುರಾಣವನ್ನು

ತಿರುಚಲಾಯಿತೆಂದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂದು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರು ಶೂದ್ರ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹರಿಹಾಯ್ದರು. ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಿ ಹಾಗೂ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಅಸಹನೆ ಶೂದ್ರಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರುಗಳಾದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಮೊದಲಾದವರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾದ ಟೀಕಾಪ್ರಹಾರ ಮಾಡಿದರು. ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸೋಲನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಶೂದ್ರಶಾಹಿಯ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನೆಲೆಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲೆ ಭಗವಾನ್ ಅವರ ಆಕ್ರಮಣಾತ್ಮಕ ಧಾಟಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳ ಪ್ರತಿಕಾರದ ಭಾವನೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಂತಹದೊಂದು ಶೂದ್ರನೆಲೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಈ ಆಕ್ರೋಶ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ಆಗಿವೆ.

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದೇಕೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗಂಡುಗಳು ದಲಿತ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿವಾಹಬಾಹಿರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಅದೇ ದಲಿತ ಲೇಖಕರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರುವುಮುರುಗಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಲೋಮ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಕೊಂಚವಾದರೂ ಸಡಿಲಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪ ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವನ ಲಂಪಟತನದ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಅಹಂಕಾರದ ಪ್ರತೀಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಕಾಮಿಸಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಡಿವಂತಿಕೆ ನಾಶವಾಯಿತೆಂದು ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಾನೆ. ತಾವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರೆಂಬ ಅಹಂಕಾರ ನಿರಸನವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪುರಾಣದ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಪುರಾಣಪ್ರಸಿದ್ಧ ಋಷಿಗಳ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸಿ ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಊರ್ವಶಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು

ರೀತಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಂತಿದೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಮುನಿಗಳ ಮುಂದಿನ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮರೆತು ಅವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ನುಣ್ಣನೆಯ ತೋಳತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ಸರೆಯರ ಆಮೋದಕರ ಅಪ್ಪುಗೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಮರೆತ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅವರನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದು, ಸೈತಾನ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದಂತೆ, ಹೇಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪೌರಾಣಿಕ ಋಷಿ-ಶ್ರೇಷ್ಠರು ತರುಣಿಯರ ಶ್ರೋಣಿಯಿಳುಕಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಎಚ್ಚತ್ತು, ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಟ್ಟು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಪರಿಶುದ್ಧಿಗೊಂಡು ಆಮೇಲೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದರಿಂದ ಆದರ್ಶವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದರೂ ಮೇಲೇಳಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಜೀವಂತ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ತೃಪ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಪುರಾಣಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮುನಿಪುಂಗವರ ತಪೋನಿರತ ಎಚ್ಚರ ಕಂಡುಬರದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಿತವಾದ ಮೈಸುಖದ ಮಧುರ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಒದ್ದಾಡುವುದರಿಂದ ಉದ್ದೇಶಿತ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗದೆ ವ್ಯರ್ಥ ಶ್ರಮವಾಗಿದೆ.”[೯]

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಪುರಾಣದ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಅವುಗಳಂತೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಬದುಕು ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರದು ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರಾಣದ ಋಷಿಗಳು ಕೆಲವು ಸಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಡವಿದರೂ ಅವರು ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ತಪಶ್ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧನೆಮಾಡಿ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಋಷಿಗಳ ಈ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿವೆ. ಅವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಂತಹ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಶುದ್ಧ ನೈತಿಕ ಬೋಧನೆಗಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ನಾರಣಪ್ಪನ ಲಂಪಟತನವನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ನೆನೆದಾಗಲೆಲ್ಲ ಪುರಾಣದ ಋಷಿಗಳನ್ನೂ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಕೂಡಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವಳು ದೇವಲೋಕದ ಊರ್ವಶಿಯಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಚಂದ್ರಿಯ ದೈಹಿಕ ವರ್ಣನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಪುರಾಣದ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ: “ಹಿಂದೂ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿರಕ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

'ಶಿವಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಶಿವ ಹಾಗೂ ದೇವೀಪ್ರಸಾದರೂಪದ ಶಿವ ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ವಿವರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕಾಮನೆಗಳು ವಿರಕ್ತರನ್ನು ಕೆಣಕಿ ಕಾಡುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ಶೋಧನೆಯ ಎರಡು ಪರ್ಯಾಯ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ನಾರಣಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿವೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಆಡುವ ನುಡಿ ಒಂದೇ. ನಾರಣಪ್ಪನ ದುಷ್ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಪುರಾಣದ ನಿದರ್ಶನಗಳು ನೆನಪಾಗುತ್ತವೆ. ಹೊಳೆ ದಾಟಿಸಿದ ಮತ್ಸ್ಯಕನ್ಯೆಗೆ ಮಹಾಮುನಿ ಪರಾಶರ ಪವಿತ್ರ ಗಂಗೆಯ ಮೇಲೆ ಅಂತಃಪಟ ಎಳೆದು 'ಯೋಜನಗಂಧಿ' ಎಂಬ ಅನ್ವರ್ಥನಾಮ ಕರುಣಿಸಲಿಲ್ಲವೆ? ಪರಾಶರ ಮತ್ತು ಯೋಜನಗಂಧಿಯ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಕರ್ತೃವೂ ಆದ ವೇದವ್ಯಾಸನು ಜನಿಸಲಿಲ್ಲವೆ? ರಾಜರ್ಷಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ದೇವಲೋಕದ ಮೇನಕೆಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ತನ್ನ ತಪಃಶಕ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೆ? ಕ್ಷಾಮದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಿಮಾಂಸ ತಿಂದು 'ಆಪದ್ಧರ್ಮ'ಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಕಾಮದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬಳೊಡನೆ ತರ್ಕ ಹೂಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕಾಮದ ಅನುಭವ ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಆದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಯೋಗಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೃತರಾಜನ ಹೆಣವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಬರಲಿಲ್ಲವೆ? ನಾರಣಪ್ಪನ ವ್ಯಂಗ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಲೋಲುಪತೆಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಮುಖವಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಯೋಚಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಅಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುವುದು ಕೂಡ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ 'ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ' ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲವೆ?"[೨೦]

ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಪುರಾಣದ ಸಂಕೇತ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣದ ಸಂಕೇತಗಳ ಮುಖಾಂತರ ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿರಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಾರಣಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಧಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಪುರಾಣದ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ನಾರಣಪ್ಪನ ಕೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವುದರ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಸಂರಚನಾವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಂತೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳನ್ನು ಐಕ್ಯಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂರಚನಾವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಜಗತ್ತೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆದ ಪರಾಶರ ಮುನಿ ಅವಳ ಅಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕರುಣಿಸಿದನೆಂಬ ಕತೆಯಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷ

ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಹಂಭಾವ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ವೇದವ್ಯಾಸ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಮುಂದೆಮಾಡಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉಪಾಯವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಟಿ.ಪಿ.ಅಶೋಕ ಅವರು ಚಂದ್ರಿಯೊಂದಿಗಿನ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಲೈಂಗಿಕ ಅನುಭವದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಕೂಡಿದ್ದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ಪುರಾತನ ಅಗ್ರಹಾರವೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಲಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪಕ ನಿರ್ಮಾಣದ ನೆಲೆಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಕೂಡಿದ್ದರಿಂದ- ಈ ಸಮಾಗಮದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ- ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯರಾಗುವುದು ಮಾತ್ರ ನಿಜ. ಬದಲಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ತಾವೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಎದುರಾಗುವುದು ನಿಜ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ, ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಕಾದರು' ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿ ದಾಖಲಿಸುವಾಗ ಅದು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ, ಅಗ್ರಹಾರದ ಸ್ಥೂಲ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ."[೨೧] ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಚಂದ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ಪಡೆದ ಕಾಮದ ಅನುಭವದಿಂದ ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯನಾದನೆಂದು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಪುರಾತನ ಅಗ್ರಹಾರ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಕಾಮಸುಖಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ವರ್ಗವೊಂದು ಆಧುನಿಕವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಸಂಗತ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿತ ನೆಲೆಗಳು ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಾಗಬಲ್ಲವು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ಅಶೋಕ ಅವರು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಮಾನಸಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞಾಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಹೊಸ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಚಂದ್ರಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೆ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಅಂದರೆ ಚಂದ್ರಿ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುವ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿನ್ಯಾಸವೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಿಗೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೂ ಯಾವುದೆ ಸಂವಾದವೇ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಮತ್ತು ದಲಿತರಿಗೂ ಸಂವಾದವೇ ಕಡಿದು ಬಿದ್ದಿರುವ ಧಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಹೈಡ್ರುನ್ ಬ್ರೂಕ್ನರ್ ಅವರು ಚಂದ್ರಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮ ಹೀಗಿದೆ: "ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ರಾಜಕೀಯ ನೋಟದ ಬಗೆಗೆ ಸುಳಿವು ನೀಡುವ ಪಾತ್ರ ಚಂದ್ರಿಯದು. ಚಂದ್ರಿ ಬದುಕಿನ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅವಳು ದೇವಲೋಕದ ಅಪ್ಸರೆಯಂತೆ ನಿತ್ಯಸುಮಂಗಲಿ. ಜೊತೆಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಕಾಡಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಚಂದ್ರಿ ಅವಳ ಜಾತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗೆ, ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರರಂತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಬರಹಗಾರರ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿಯೂ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಚಂದ್ರಿಯೂ ಇದ್ದಾಳೆ."[೨೨] ಹೈಡ್ರುನ್ ಬ್ರೂಕ್ನರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅವಳು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಪಾತ್ರವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಿಗೆ 'ದೇವಲೋಕದ ಅಪ್ಸರೆಯಂತೆ ನಿತ್ಯಸುಮಂಗಲಿ' ಎನ್ನುವ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಆಪಾದಿಸಿ ಅವಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುವ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಚಂದ್ರಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆಯದ್ದನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಮಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾರಾ ಕ್ಲೆರ್ಹೋಟ್ ಮತ್ತು ನೆಲ್ ಡಿ ಗೆರ್ಸೆಮ್ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ: "(ಅ) ಆಚಾರ್ಯರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶೃಂಗಾರ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ, ಶ್ರೀಪತಿಯವರು ಅದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಉದ್ರೇಕ ತಾಳಲಾರದೇ ಎದ್ದು ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಓಡಿ ಹೋಗಿ ತಣ್ಣಗಾಗಲೆಂದು ನದಿಗೆ ಹಾರುತ್ತಾರೆ. ಆಗಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಅರೆಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿರುವ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವರು- ಆ ಹುಡುಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಳು- ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. (ಬ) ಆ ರಾತ್ರಿ ದೇವಾಲಯದಿಂದ ಮರಳಿ ಬರುವ ವೇಳೆ ಚಂದ್ರಿಯು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯು ಆತನ ಬಗೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಭಾವೋದ್ರೇಕಿತಳಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ ಎಂದರೆ, ನೇರವಾಗಿ ಪಾದಕ್ಕೇ ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಶೀರ್ವಾದ

ಮಾಡಲೆಂದು ಮುಂದಾಗುವ ಆಚಾರ್ಯನು ಆಕೆಯ ಸ್ತನವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನಲ್ಲದೇ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಅವರು ಪ್ರೇಮಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಚಂದ್ರಿಯು ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೋರ್ವನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಳೇನೋ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗೆಗೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲಾರವು. ಈ ವಿವರಗಳು ಘಟನೆಗಳ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಗಂಡಸರ ದೈಹಿಕ ಸುಖದ ಸಾಧನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಸಂತೋಷವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ."[೨೩]

ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶ್ರೀಪತಿಯು ದಲಿತಳಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕೂಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಚಂದ್ರಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅತಿ ಕಾತುರಳಾದಂತೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ತನ್ನ ಬದುಕು ಕೃತಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿಯು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣುಗಳಾದ ಬೆಳ್ಳಿ ಅಥವಾ ಚಂದ್ರಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡಸರ ಕಾಮವನ್ನು ತಣಿಸುವ ಭೋಗದ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ತಾವು ಸೇರುವ ಪುರುಷರ ಕುರಿತು ಇವರ ನಿಲುವುಗಳೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಯವಾಗಿವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯದ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬರಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಾಧನದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳುವುದನ್ನು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಅಧೀನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಸ್ಥಾಪನೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರಾ ಕ್ಲೆರ್ಹೋಟ್ ಮತ್ತು ನೆಲ್ ಡಿ ಗೆರ್ಸೆಮ್ ಅವರು ಕೆಳಜಾತಿಯ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗಂಡಸರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಾಧನಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದವರಿಗೆ ಸ್ವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಡುವ ಕಾಳಿದಾಸನ ವರ್ಣನೆ ಕೇಳಿದ ಶ್ರೀಪತಿ, ಓಡಿ ಹೋಗಿ ಹೊಳೆನೀರಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸುಖಕ್ಕೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ಬೇಕು. ಕಾಳಿಯಾದರೇನು? ಬೋಳಿಯಾದರೇನು?'; ಆದರೆ ಶ್ರೀಪತಿಯ ವರ್ತನೆಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು? ಕಾದಂಬರಿ ಮೌನವಹಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಬರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬರುತ್ತಾಳೆಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು, ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯರಿಗಷ್ಟೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟವಾದೀ ನಿಲುವಿನ ಫಲವಾಗಿದೆ."[೨೪]

ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಶ್ರೀಪತಿಯ ವರ್ತನೆಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕುರಿತು ಕಾದಂಬರಿ ಮೌನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮತ್ತು ಅಂಚಿನ ಪಾತ್ರವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ಇ. ನವ್ಯತೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

'ಸಂಸ್ಕಾರ' ನವ್ಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ನವ್ಯದ ಅನೇಕ ತಂತ್ರಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು ಈ ಕೃತಿಯ ನವ್ಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿವೆ. ಇದರ ಭಾಷೆ, ಸಂವಿಧಾನ, ಆಶಯ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ ಅವರ ನಿಲುವು ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ: "ಈ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಸಮರ್ಥ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ಹಳೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡಿ, ಸತ್ವಹೀನವಾದವುಗಳನ್ನು ಕಳಚಿ ಒಗೆದು, ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ-ಘರ್ಷಣೆಗೆ-ದುಃಖಕ್ಕೆ ಅಳುಕದೆ, ಧೈರ್ಯದಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದು 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ ನಾಯಕ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಕತೆ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅಭಿನಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ಒಟ್ಟಂದಿನ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯರಂಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಬೆಳಗಬಲ್ಲ ಕೆಲವೇ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಒಂದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು."[೨೫] ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ನವ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ ಅದ್ಭುತ ಕೃತಿಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನವ್ಯ ತಂತ್ರಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇದನ್ನು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಪೂರ್ವಸಿದ್ಧಿ ಎಂದೇ ಅವರು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಇಡೀ ಲೇಖನ ನವ್ಯದ ತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ನವ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕೃತಿಯೆಂದು ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಲಾಗದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ನವ್ಯತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ

ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ನವ್ಯದ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡುವುದರಿಂದ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಇಲ್ಲಿಯ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಲೇಖಕರ ಹೃದ್ಗತವಾದ (ಡಿ.ಹೆಚ್. ಲಾರೆನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹ) ಜೀವನಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿ, ಪಾಂಡಿತ್ಯ-ಪಾರಮಾರ್ಥಗಳ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದರೆ, ಆತನಿಗೆ ಜೀವನ ಸಾಫಲ್ಯ ದೊರೆಯಲಾರದು... ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಪಾತಳಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ, ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವುದು. ಉದಾ: (ಪು-೧೦೨-೧೦೩ರಲ್ಲಿ) ಬರುವ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಮನಸ್ಚಿತ್ರಣ ನೋಡಿ: 'ನಮ್ಮ ನಿಶ್ಚಯದ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಘಟ್ಟಕ್ಕೊಂದು ರೂಪು-ರೇಷೆ ತರುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗಾಗಬೇಕೆಂದು ನಾರಣಪ್ಪ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಬದುಕಿದನೋ ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನಾದ. ನಾನೂ ಇನ್ನೊಂದಾಗಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಬದುಕಿದೆ. ಥಟ್ಟನೊಂದು ತಿರುವಿನಲ್ಲಿ ತಿರುಗಿಬಿಟ್ಟೆ. ತಿರುಗಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ನನ್ನದು ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ತನಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ತಿರುಗಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಏನಾಯಿತು? ದ್ವಂದ್ವ ಜೀವನಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿಬಂತು. ಎರಡು ಸತ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ತ್ರಿಶಂಕುವಾದೆ...' ಇಂಥಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಸಾರ್ತ್ರ್, ಜೆಕೆ ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿಲುವಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ವಿಚಾರಗಳು ಅವರ 'ನೈಜ' ಮನೋವಲಯವನ್ನು ಮೀರಿಹೋಗುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ಇಂಥಲ್ಲಿಯೇ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಆಧುನಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತೀತಿ ನಮಗಾಗುವುದು."[೨೬]

ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಒಳತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಿರುವುದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅದುಮಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾಫಲ್ಯ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಅವರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧೋರಣೆಗೊಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ತರದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಅದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅವನು ಬದುಕುವ ಸಮಾಜದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಎದುರಿಸುವ ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ

ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸವಾಲಿಗಿಂತಲೂ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸವಾಲಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಾರಣಪ್ಪನನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ ಅವರು ನವ್ಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ'ದ ಚಿಂತನೆಯು ಕತೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತೆಂದು ಅವರು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿರಬಹುದಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಅವರು ಹೋಗಲಾರರು. ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಷ್ಟು ದಲಿತಪಾತ್ರ ಚಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ್ನಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಕೂಡಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ದ್ವಂದ್ವ ವಿಚಾರಶೀಲತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದೇಸಾಯಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವುದೆ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕಾದಂಬರಿಯ ನವ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಮಟ್ಟವು ಮಹತ್ವದ್ದೂ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದದ್ದೂ ಆಗಿರುವುದಾದರೆ, ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಮಟ್ಟವು ಯಶಸ್ವಿಯಾದದ್ದೂ, ಅತ್ಯಂತ ನಾಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾದದ್ದೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ದೂರ್ವಾಸಪುರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಗಲಿಬಿಲಿ, ಹಸಿವಿನಿಂದ ಕಂಗಾಲಾದ ದಾಸಾಚಾರ್ಯ ಸಾಹುಕಾರ ಮಂಜಯ್ಯನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಪ್ಪಿಟ್ಟು ಸೇವಿಸುವ ದೃಶ್ಯ; 'ಹೇಯ್' ಎಂದು ತೇಗುವ ಲಕ್ಷ್ಮಿದೇವಮ್ಮನ ಬೈಗುಳಗಳು, ಶ್ರೀಪತಿ–ಬೆಳ್ಳಿಯರ ಸಮಾಗಮ, ಶ್ರೀಪತಿಯು ನಾರಣಪ್ಪನ ಹೆಣವನ್ನು ಸಂಧಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಶ್ರೀಪತಿ ತನ್ನ ಗೆಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಸಾರಾಯಿ ಕುಡಿದು ಗೆಳೆಯ ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವವನ್ನು ಪತ್ತೆಯಾಗದಂತೆ ಸಾಗಿಸಿ ಸುಟ್ಟುಬಿಡಲು ಮಾಡಿದ ವ್ಯರ್ಥ ಪ್ರಯತ್ನ; ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರನ್ನು 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ'ದಂತೆ ಬೆನ್ನುಹತ್ತುವ ಪುಟ್ಟ ಹಾಗೂ ಅವನ ನುಡಿ–ನಡತೆಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ವಿನೋದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು."[೨೭]

ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಇವು ಕೃತಿಯ ಸಾಧನೆಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ

ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೆದಕಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ಕೇವಲ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಟಕೀಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಂದು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ, ಜಾತಿ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದೆ. ದೇಸಾಯಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಾಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸವುದಿಲ್ಲ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೊರಗಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಉದಾಸೀನ ಮಾಡುವುದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕೃತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಕತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಹೊರಗುಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: "ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಶೇಷ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವಾರು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಬಹುಶಃ ಭಾವಪೂರ್ಣವೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವಂಥದೂ ಆದ ಅದರ ಉಜ್ವಲ ತಾತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆಗೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಅದರ ಕಥಾನಾಯಕನಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದಿರುವುದೇ ಈ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೆಂಬುದು ನಿಜ. ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಆದರ್ಶಗಳು ಪೂರ್ತಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು.. ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಆದರ್ಶಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿತನವಿರುವಂತೆ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದ ವಿಚಾರಶೀಲತೆಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಬೇರಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೋ ಏನೋ, ಈ ಚಿಂತನಶೀಲತೆ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಮೂರ್ತ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಕಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರತಿಪಾತ್ರವಾಗಿ ಬರುವ ನಾರಣಪ್ಪನಿಗೆ ಈ ಚಿಂತನದ ಭಾರವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅದಮ್ಯ ಬದುಕಿನ ಬಯಕೆ ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಅಸಮರ್ಪಕ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅವನ ಪಾತ್ರವೂ ಒಂದು ಸಮರ್ಪಕ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಒಡ್ಡುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮಾಜದ ಭ್ರಷ್ಟತನಕ್ಕೆ ಅವನು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸಮತೋಲದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಮೊದಲಿನ

ನಿಲುವಿನಿಂದ ನಾರಣಪ್ಪನ ನಿಲುವಿನತ್ತ ನಡೆಯುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿವೇಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ... ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ಮಹತ್ವವಿರುವುದು ನವ್ಯಮಾರ್ಗದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಉಜ್ವಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟುದರಲ್ಲಿ ಎನ್ನಬಹುದು."[೨೮]

ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವನ್ನು ನವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯೆಂದು ಪ್ರಶಂಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ನಾರಣಪ್ಪನ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವಗಳಿವೆ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥಾಚೌಕಟ್ಟಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸದಿರುವುದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥಾಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನೇಪಥ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿನ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿ ವಿಭಜಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಒಡ್ಡಿದ ಸವಾಲುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಅವರು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾಗಿದೆ. ನವ್ಯದ ಧೋರಣೆಗಳ ಕುರಿತು ಅವರ ಅತಿಯಾದ ಒಲವುಗಳು ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೇವಲ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಆಚೆಗಿರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅದು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದು ಸ್ವಯಂ ಪೂರ್ಣ ಘಟಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: "ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರ 'ಪತನ'ದ ನಂತರ, ಕಥಾನಾಯಕನ ತಲೆ ತುಂಬಾ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳೇ ತುಂಬಿವೆ.. ಈ ಕಥಾಪಾತ್ರ ಸಾರ್ತ್ರ್ ತರಹದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದೀ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತಂತ್ರವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಸನಾತನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ 'ದ್ವಂದ್ವ'ಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದರ ಮೂಲಕ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದನ್ನು ಸ್ವದೇಶಿಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಮನುಷ್ಯಜೀವಿಯ ಜೀವನೋದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವುದು–ಇದುವೇ ಮೋಕ್ಷ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಸನಾತನ ಧರ್ಮ. ಆದರೆ ಇಹದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹಲವಾರು ಅಗತ್ಯಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸನಾತನ

ಧರ್ಮವು ಇದನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಇದೆ; ತಾನು ಕೈಕಾಲು ಬರದ ರೋಗಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಬೇಕೆಂದೇ ಮದುವೆಯಾದುದು ತನ್ನ ಮೋಕ್ಷದ ಸ್ವಾರ್ಥದಿಂದ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ನಾರಣಪ್ಪ ವಾದಿಸುವಂತೆ, ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಯುವಕರನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿದುದು ತಮ್ಮ ಪುರಾಣಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಶೃಂಗಾರ ವರ್ಣನೆಗಳೇ ಆಗಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಕೂಡ ಅವರನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವನಿರ್ಧರಿತ ಕರ್ಮತತ್ವ ಎಂಬ ಸಮಾನಾಂತರ ಹಳಿಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿದೇಶೀ ಮತ್ತು ಸ್ವದೇಶೀ ವಿಚಾರಗಳು ಎಷ್ಟು ಸಮಾನಾಂತರವೋ ಅಷ್ಟೇ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಬರುವ ಆಯ್ಕೆಯ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದರೆ, ಕರ್ಮತತ್ವವು ಜೀವನವನ್ನು ಕೆಲವೊಂದು ಪರಂಪರಾಗತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಲಿಸುತ್ತದೆ."[೨೯]

ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ಸನಾತನ ಧರ್ಮ–ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನಾಂತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. 'ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಬರುವ ಆಯ್ಕೆಯ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದರೆ, ಕರ್ಮತತ್ವವು ಜೀವನವನ್ನು ಕೆಲವೊಂದು ಪರಂಪರಾಗತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಲಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದೆನ್ನುವ ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಪರಂಪರಾಗತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೆ ಮುಂದುವರೆಯುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಕುರಿತ ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಪಾತ್ರದ ಮೇಲೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ವಿಚಾರಗಳ ಭಾರದಿಂದ ನಲುಗಿ ಹೋಗುವಂತಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಏನೋ ಅವರು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಂವಹನವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮಾನಸಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದದ್ದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಮಿತಿಗಳೆಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಯಾವುದೋ ಒಂದೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಕೃತಿಯ ನೈಜ ತಾತ್ವಿಕ ತಿರುಳನ್ನೆ ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಇಡೀ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೊರಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ 'ಸ್ವಚಿತ್ರ'ವನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸ್ವಚಿತ್ರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ದರ್ಶನ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುವಂತದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವನು ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಾವು ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಮೂಲಜಗತ್ತು ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಲಾರೆನ್ಸ್‌ರ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಭಟ್ಟಿಯಿಳಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಸಾರ್ತ್ರ್ ಕೂಡ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲದರ ಸಹಯೋಗದಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನವೋದಯ ಲೇಖಕರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದದ್ದೂ, ಒಳನೋಟವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಸ್ಥಳದ ತೀವ್ರತೆಯ ಬಿಸಿ ಹಾಗೂ ದುರ್ವಾಸನೆಯೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ."[೨೦] 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಇಡೀ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾದಂಬರಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದ ಕೆಲವು ಒಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ 'ಸ್ವಚಿತ್ರ'ವನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ದಲಿತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೀಡಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ದಲಿತ ಲೋಕದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವುದನ್ನೆ ಅಲಕ್ಷಿಸಿದೆ. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ ಅವರು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಸಿಗ್ಮಂಡ್ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಅತಿಯಾಗಿ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರು ಕಾಮವೇ ಜೀವನ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾದಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾದರು. ಐರೋಪ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಲೋಕದ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಅಗತ್ಯ; ಆದರೆ

ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಸೀಮಿತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನವ್ಯ ಬರಹಗಾರರು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅರಿಷಡ್ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮವೂ ಒಂದು, ಅದೇ ಬಾಳ ಸರ್ವಸ್ವವಲ್ಲ, ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಕಾಮ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿಯದೆ ಹೋದರು. ಅವರ ಬಹುಪಾಲು ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗದೆ ವಿಕೃತಿಗಳಾದವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅವರ ಅನುಭವ ಕೋಶ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಷ್ಟು ಶ್ರೀಮಂತವಾಗದೆ, ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗದೆ ಬಡವಾಯಿತು. ಕಾಮಜೀವನವನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ಕ್ಕಿಂತ ರಭಸವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿ ಅದರ ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅನುಕರಣೀಯ; ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಜೀವನ ಸದೃಶ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆದರ್ಶನೀಯ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇಂತಹ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತವೆ, 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವಲ್ಲ."[೩೧]

ನವ್ಯ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಅತಿಯಾದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೃತಿಗಳು ವಿಕೃತಿಗಳಾದವು ಎನ್ನುವುದು ಅತಿರೇಕವಾಗುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಕಾಮ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವ ಭಗವಾನ್ ಅವರ ವಾದವು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ನವ್ಯ ಲೇಖರು ಸ್ವ ಅನುಭವದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು; ಕಾಮ ಕೂಡ ಪಾತ್ರಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಶೋಧದ ಅನುಭವವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ನವ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾನಸಿಕ ಒಳತೋಟಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಲೇಖರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಾನ್ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಕುವೆಂಪು ಹಾಗೂ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾಮವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನವ್ಯ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ವರ್ಣನೆಗಳು ಇಸ್ಥೆಟಿಕ್ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಿಯ ಬಾಹ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ: "..ಥೇಟು ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನೋಕ್ತ ವರ್ಣನೆಯ ಚಿತ್ತಿನಿ. ಉಂಗುಷ್ಠಕ್ಕಿಂತ ಉದ್ದವಾದ ಆ ಬೆರಳು ನೋಡು. ಆ ಮೊಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡು, ಸಂಭೋಗದಲ್ಲಿವಳು ಗಂಡನ್ನು ಹೀರಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಚಂಚಲವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕಣ್ಣುಗಳು ಈಗ ದುಃಖದಿಂದ ಭೀತಿಯಿಂದ ಬಾಡಿ, ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅವರ ಮಲಗುವ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ತೂಗುಹಾಕಿದ್ದ ಆ ರವಿವರ್ಮನ

ಪಟದ ಅಂಚಲ್ಲಿ ಬಡತನದ ಸೆರಗಿಗೆ ಮೀರಿದ ಮೊಲೆಗಳನ್ನು ಸಂಕೋಚದಿಂದ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಮತ್ಸ್ಯಗಂಧಿಯ ಮೂಗು, ಕಣ್ಣು, ತುಟಿ.."['ಸಂಸ್ಕಾರ', ಪು. ೮] ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಿಯ ದೈಹಿಕ ವರ್ಣನೆ ತುಂಬ ವಾಚ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಸಾರಾ ಕ್ಲೆರ್ಥ್ಲೋಟ್ ಮತ್ತು ನೆಲ್ ಡಿ ಗೆರ್ಸಮ್ ಅವರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಲಾಕೃತಿ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವುದೇ ಆದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗಡೆ ಇರುವ ಕುಂದು ಕೊರತೆಗಳು, ಅದರ ಹಸಿಬಿಸಿಯಾದ ಭಾಷೆ, ವ್ಯಂಗ್ಯ ಚಿತ್ರದ ಮಾದರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೂರವಾಗಿರುವ ವಿವರಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಬಾರ್ಬರಾ ಕಾರ್ಟಲ್ಯಾಂಡ್[Barbara cartland] ಮತ್ತು ರಾಬರ್ಟ್ ಲುಡ್‌ಲಮ್[Robert ldlum] ಇವರು ಬರೆದಿರುವ ಆರಕ್ಕೆ ಏರದ ಮೂರಕ್ಕೆ ಇಳಿಯದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಲಿಗೂ ಇದು ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ.. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದು ಮತ್ತು ಇಂದು ಭಾರತೀಯ ನೈಜತೆಯನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದೇ ಇದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ, ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಕುರಿತಾದ ಭಾರತೀಯರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಭಾರತದ ಬಗೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮರುಚಿತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ."[೨]

ಸಾರಾ ಕ್ಲೆರ್ಥ್ಲೋಟ್ ಮತ್ತು ನೆಲ್ ಡಿ ಗೆರ್ಸಮ್ ಅವರ ಇಡೀ ಲೇಖನವು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊರತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಬೆರಳು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಲು ಅತಿಯಾದ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಶ್ಲೀಲ ಲೈಂಗಿಕ ವರ್ಣನೆ, ಅಸಮರ್ಪಕ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣ, ತರ್ಕರಹಿತ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕುರಿತ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ತೀರ ಕಳಪೆಯಾದ ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದು ಅವರು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಏಕಮುಖಿ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮತ್ತು ದಿಢೀರ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಡೀ ಲೇಖನವು ಕೇವಲ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಿದೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಯಾಕೆ ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಯಾವ ಯಾವ ಅಂಶಗಳನ್ನು

ಒಳಗೊಂಡರೆ ಅದು ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಾದಂಬರಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಲವು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಹತ್ವ ಅಡಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಸಮರ್ಪಕ ಪಾತ್ರಚಿತ್ರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಾರಣಪ್ಪನ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಪಾತ್ರಗಳ ದ್ವಂದ್ವತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥನ ತಂತ್ರದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ನಾರಣಪ್ಪರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾರಾ ಕ್ಲೆರ್ವೋಟ್ ಮತ್ತು ನೆಲ್ ಡಿ ಗೆರ್ಸೆಮ್ ಅವರ ಲೇಖನವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ವ್ಯವಧಾನವನ್ನು ತೋರಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೊರ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯಾಗಿದೆ.

೪.೩ ಉಪಸಂಹಾರ

'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಮರು ಅಧ್ಯಯನ 'ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಕುತೂಹಲಕರ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿವೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ ಮರು ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಡತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಿದ್ದ ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಗೌಣವಾಗಿವೆ. ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಧೋರಣೆಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೆ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರ ನೆಲೆಯಿಂದಲೆ ನೋಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ

ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಿಯು ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಹೊಸ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನವ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿವೆ ಹಾಗೂ ಅವು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನವ್ಯತೆಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಲೇಖನಗಳು ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕೇಂದ್ರಿತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನವ್ಯ ಧೋರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವೇಚಿಸಿವೆ. ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿ, ನಾಟಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಯಾವುದೋ ಒಂದರೆಡು ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವ ಲೇಖನಗಳು ವಿರಳವಾಗಿವೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೦೧. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ(ಸಂ), ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, 'ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿ ತ್ರಿವಳಿ', ಅರೆಶತಮಾನದ ಅಲೆಬರಹಗಳು, ಪು. ೩೨೦

೦೨. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕತೆ 'ಸುರಗಿ'ಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ– "ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ದೂರ್ವಾಸಪುರಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಹೆಂಗಸರು, 'ಏನು ಬಂದೆಯೋ, ಮತ್ತೆ ಏನೋ ಬರೆಯೋಕೆ ಬಂದೆಯಾ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ' ಅಂತ ತಮಾಷೆ ಮಾಡಿ ಕೇಳಿದರು. ಹಾಗೆ ಕೇಳುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಹಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವರು ನೈಜ ಚಿತ್ರಣ ಎಂದು ಓದಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಓದಿದವರು ಇದನ್ನು ಮಾಧ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಬರೆದಿದ್ದು ಅಂತಲೇ ಓದಿದರು. ಮಾಸ್ತಿ ಕೂಡ ಹಾಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಚರ್ಚೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಅಂತ ಆಯ್ತು..", ಪು. ೨೭೦

೦೩. ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ, 'ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ', ಕನ್ನಡ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಕಾದಂಬರಿ, ಪು. ೨೨೮

೦೪. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿ.ಎಸ್. ನೈಪಾಲ್ ಅವರದ್ದು. "Knowingly or unknowingly, Ananthamurthy has portrayed a barbaric civilization, where the books, the laws, are buttressed by magic, and where a too elaborate social organisation is unquickened by intellect or creativity or ideas of moral responsibility (except to the self in its climb to salvation). These people are all helpless, disadvantaged, easily unbalanced; The civilization they have inherited has long gone sour; living instinctive lives, crippled by rules… they make up a society without a head." India: A Defect of Vision, The New York Review, Aug 5, 1979.

೦೫. ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, 'ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕಾರ', 'ಕೃತಿ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಪು. ೨೧೦–೨೧೧

೦೬. ಮುರಳೀಧರ ಉಪಾಧ್ಯ ಹಿರಿಯಡಕ(ಸಂ), ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 'ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ', ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ: ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಸಮೂಹಶೋಧ, ಪು. ೩೮೫

೦೭. ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ, 'ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ', ಕನ್ನಡ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಕಾದಂಬರಿ, ಪು. ೨೨೫–೨೨೬

೦೮. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ(ಸಂ), ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, 'ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿ ತ್ರಿವಳಿ', ಅರೆಶತಮಾನದ ಅಲೆಬರಹಗಳು, ಪು. ೩೧೮

೦೯. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, 'ಜಾತಿ, ವಾಸ್ತವವಾದ, ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲ ಜಗತ್ತುಗಳು ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ', 'ಉರಿ ಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ: ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಅಧ್ಯಯನ', ಪು. ೭೮

೧೦. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ, 'ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಪು. ೫೦–೫೧

೧೧. ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, 'ಗೊಡ್ಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಮತ್ತು ಧೂರ್ತ ಚಾರ್ವಾಕಮತ', ಕಣಿಗಲೆ, ಪು. ೨೫೭

೧೨. ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, ಅದೇ, ಪು. ೨೬೧

೧೩. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, 'ವೈದಿಕ ದಿವ್ಯದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ', ತಕರಾರು, ಪು. ೬೩–೬೪

೧೪. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಅದೇ, ಪು. ೩೮೬

೧೫. ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಅದೇ, ಪು. ೨೦೪–೨೦೫

೧೬. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯತೆ', ಸಮಗ್ರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಪುಟ-೨, ೧೫೧-೧೫೨

೧೭. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ, 'ಸಂಸ್ಕಾರ-ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು', ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪು. ೧೫೬

೧೮. ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, ಅದೇ, ಪು. ೨೫೮

೧೯. ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, ಅದೇ, ಪು. ೨೬೪

೨೦. ಮುರಳೀಧರ ಉಪಾಧ್ಯ ಹಿರಿಯಡಕ(ಸಂ), ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್, 'ಸಂಸ್ಕಾರ: ಒಂದು ಹಿನ್ನುಡಿ', (ಅನು)ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ರಾವ್, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ: ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಸಮೂಹಶೋಧ, ಪು. ೨೭೨

೨೧. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಅದೇ, ಪು. ೫೧

೨೨. ಮುರಳೀಧರ ಉಪಾಧ್ಯ ಹಿರಿಯಡಕ(ಸಂ), ಹೈಡ್ರುನ್ ಬ್ರೂಕ್ನರ್, 'ಸಂಸ್ಕಾರ-ಅಂತರ್‌ಕೃತಿಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು', (ಅನು)ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಡುಪ, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ: ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಸಮೂಹಶೋಧ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪು. ೨೮೮-೨೮೯

೨೩. ಸಾರಾ ಕ್ಲೆರ್ಬ್ಲೋಟ್ ಮತ್ತು ನೆಲ್ ಡಿ ಗೆರ್ಸೆಮ್, 'ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಲಿಂಗವಿವಕ್ಷೆಯು', (ಅನು)ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ, ಸಂಚಯ, ಸಂಚಿಕೆ-೧೦೧, ಪು. ೧೯

೨೪. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪು. ೧೪೩

೨೫. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ, 'ಸಂಸ್ಕಾರ: ಪ್ರೇರಣೆ-ತಂತ್ರ', ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಪು. ೧೦೨

೨೬. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ, ಅದೇ, ಪು. ೯೯-೧೦೦

೨೭. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೦

೨೮. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಅದೇ, ಪು. ೧೪೨-೧೪೩

೨೯. ಕೆ.ವಿ.ತಿರುಮಲೇಶ್, 'ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಂದರ್ಭ', ಉಲ್ಲೇಖ, ಪು. ೧೮೭

೩೦. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಅದೇ, ಪು. ೭೮-೭೯

೩೧. ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, ಅದೇ, ಪು. ೨೬೫

೩೨. ಸಾರಾ ಕ್ಲೆರ್ಬ್ಲೋಟ್ ಮತ್ತು ನೆಲ್ ಡಿ ಗೆರ್ಸೆಮ್, 'ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಲಿಂಗವಿವಕ್ಷೆಯು', (ಅನು)ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ, ಸಂಚಯ, ಸಂಚಿಕೆ-೧೦೧, ಪು. ೨೩-೨೪

ಅಧ್ಯಾಯ–ಐದು

'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

೫.೧ ಪೀಠಿಕೆ

೫.೨

ಅ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಶಾಹಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು
ಆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು
ಇ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು
ಈ. 'ಬಂಧ' ಮತ್ತು 'ಕೇಂದ್ರ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

೫.೩ ಉಪಸಂಹಾರ

ಅಧ್ಯಾಯ-ಐದು

'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

೫.೧ ಪೀಠಿಕೆ

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಗಳಾದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆ ಶುರು ಮಾಡಿದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್‌ನಂತೆ ಎರಡು ಬೃಹತ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು. ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'(೧೯೩೬) ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಮಲೆನಾಡಿನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೂವಯ್ಯನಂತಹ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಈ ಕೃತಿಯ ಜಗತ್ತು ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡನೆಯ ಕಾದಂಬರಿ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು'(೧೯೬೭) ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಭೂಮಾಲಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಕೃತಿ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಶಾಲ ಹಾಗೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಮತು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ಎರಡನೆಯ ಕಾದಂಬರಿ ಹಲವು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಹೆಣೆಯಲಾಗಿದೆ. ಶೂದ್ರ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬಂದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಕೂಡ ಎರಡನೆಯ ಕೃತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರಿಂದ ನೂರಾರು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದರೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ, ದಲಿತ ಬದುಕಿನ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಅದರೆಲ್ಲ ಮುಖಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ದಟ್ಟವಾದ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ರೂಪಧಾರಣೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯೂ ಹೊರಬರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ

ನವ್ಯ ಪಂಥದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕೃತಿ ಬಂತೆಂಬುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಹಲವು ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಅನೇಕ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಯಾವ ಸಣ್ಣಮಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಅಲಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಮ್ಮರ ಬದುಕು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿತವಾದಂತೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಐತ–ಪೀಂಚಲು ಅವರ ಜೀವನವೂ ಅಷ್ಟೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಹೊಲೆಯರ ಗುತ್ತಿಯ ಸಂಗಾತಿಯಾದ ನಾಯಿ 'ಹುಲಿಯಾ'ಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಒಂದು ಸೆಗಣಿ ಹುಳುವಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ, ಮದುವೆ, ಲೈಂಗಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಿಯಂತ್ರಕ ಹಾಗೂ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ ಪಠ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಜಗತ್ತು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ ಅವರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಇವತ್ತಿನವರೆಗೂ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬರುತ್ತಲೆ ಇವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೋಕ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕೃತಿಗಳೂ ಇವುಗಳಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಅವು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಮರ್ಶಕರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ; ಎಚ್.ಎಂ. ಚೆನ್ನಯ್ಯ; ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ; ಡಿ.ಎಸ್. ಜಯಪ್ಪಗೌಡ; ಎಚ್.ಬಿ. ಯಶೋಧರಾ; ಹಾ.ತಿ. ಕೃಷ್ಣೇಗೌಡ; ಸುಧಾಕರ; ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ; ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ; ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್; ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ; ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್; ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ; ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ; ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು; ಕೆ.ಪಿ. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ; ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ; ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ; ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ; ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ; ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ; ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ; ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ; ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ; ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ; ವಿನಯಾ ವಕ್ಕುಂದ; ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ; ತಾರಿಣಿ ಶುಭದಾಯಿಣಿ; ಎಂ.ಎಸ್.

ಆಶಾದೇವಿ; ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ; ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ; ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ; ಕೆ.ಆರ್. ದುರ್ಗಾದಾಸ್; ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ; ಎಂ.ವಿ. ವಸು; ಕೆ.ಟಿ. ಪಾರ್ವತಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ

'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿಲುವುಗಳು ಯಾವವು? ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ 'ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ'ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಯಾವ ಯಾವ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ?

೨. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ವಾಸ್ತವಿಕ 'ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ' ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ'-ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ, ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೂ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ ಯಾವುದು? ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಟ್ಟಿದ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ?

೩. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗ, ಶೂದ್ರ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳ ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೋಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಧಾನಗಳಾವವು? ನವ್ಯ ಘಟ್ಟದಿಂದ ಇಂದಿನ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯೋತ್ತರ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳಾವವು?

'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಪಟ್ಟಿ ತುಂಬ ಉದ್ದವಿರುವುದರಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅಪೂರ್ವ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನಿಡುವಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯನ್ನು ಕೂಡ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನವೆಂದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ದಲಿತ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಹಮತದ ಮುದ್ರೆ ಒತ್ತುವ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಣೆಯ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ, ಅವು ಯಾವ ಯಾವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದು. ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಳಸುವ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವಾದ 'ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು' ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಪುನರ್ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ:

ಅ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಶಾಹಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಇ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಈ. 'ಬಂಧ' ಮತ್ತು 'ಕೇಂದ್ರ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

೫.೨ ಅ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಶಾಹಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಶಾಹಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿವೆ. ಅಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ನಿಜವಾದ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಹೊರಗೆಡವಿದ್ದಾರೆ... ಮಲೆನಾಡಿನ ಶೂದ್ರ ಜನಾಂಗದ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಆ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶೂದ್ರರ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಸ್ತರದ ಪರಿಚಯವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಅಷ್ಟೇ ಶಕ್ತವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಜನರ ನಡುವೆ ಓಡಿಯಾಡಿ ಒಂದಾಗಿ ಕಲೆತು ಅವರ ಕಷ್ಟ ಸುಖ ನೋವು-ನಲಿವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಕೆಟ್ಟದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ಅಪಾರವಾದ ಅನುಭವರಾಶಿಯನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವುದು ಶೂದ್ರರಕ್ತ; ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಶೂದ್ರ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು."[೧] ತಮಾಷೆಯೆಂದರೆ ಇದು ಮಾಮೂಲಿ ರಾಜಕಾರಣಿಯೊಬ್ಬನ ಭಾಷಣದ ಹೇಳಿಕೆಯಂತಿರುವುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯೊಳಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇನೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಟ್ಟಾ ಅಭಿಮಾನಿಗಳು ಅವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಮಮಕಾರದ ನಿಲುವಿನ ಇಂತಹ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಕುವೆಂಪು ಶೂದ್ರ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬಂದವರಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಶೂದ್ರ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲ್‌ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ಯಾವ ಶೂದ್ರ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡಿತ್ತೋ ಅದೇ ಜಗತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದ್ದರ ಕುರಿತು ತೀವ್ರವಾದ ಅಭಿಮಾನ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ ಅವರು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸವಾಲು ಎಸೆಯುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ: "ವೆಂಕಪ್ಪ ಜೋಯಿಸರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನಾಹುತಗಳ ಪರಂಪರೆಗೆ ಕಾರಣರಾದರೆ ಮಂಜಭಟ್ಟರು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೇ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಮಂಜಭಟ್ಟರು ಅಜ್ಞರನ್ನು ಬಡಬಗ್ಗರನ್ನು ನಾನಾರೀತಿಗಳಿಂದ ಸುಲಿದು ಸಾಹುಕಾರರೆನಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಮಂದಬುದ್ಧಿಯ ಗೌಡರು, ನಾಯಕರು, ಹೆಗ್ಗಡೆಗಳಿಗೆ ಅವರ ಜಮೀನನ್ನು ಲಪಟಾಯಿಸಲು ಸಾಲಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಲ್ಲೂರು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಪೂಜಾರಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಿಂದ ತೊಟ್ಟ ಜನಿವಾರ, ಉಟ್ಟ ಪಾಣಿಪಂಚೆ ಇಷ್ಟೆ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ಬಡಹಾರುವ ಕೆಲವು ವರ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ದೊಡ್ಡ ಜಮೀನುದಾರನಾಗಿ ದರ್ಬಾರು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಗೌಡ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ನಾಯಕರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಅಲೆದು ಅಕ್ಕಿ ಕಾಯಪಲ್ಯ ಬೇಡಿ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಟ್ಟರು ಗೌಡ, ಹೆಗ್ಗಡೆಗಳನ್ನು ಕೆಳಜಗಲಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.' ಬುದ್ಧಿವಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೇಗೆ ದಡ್ಡ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಮರಳುಮಾಡಿ ಕೆಲದಿನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೀಮಂತನಾದ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಶ್ರಯವಿತ್ತ ಮರವನ್ನು ಮೀರಿ

ಬೆಳೆದ ಬಳ್ಳಿ ಆಶ್ರಯದಾತನನ್ನೆ ಎಟುಕಿಸಿ ನೋಡಿದಂತೆ ಮಂಜಭಟ್ಟರು ಯಾರಿಂದ ಮುಂದೆ ಬಂದಿದ್ದರೋ ಅವರ ಮೇಲೆಯೇ ಧಿಮಾಕು ಮಾಡತೊಡಗಿದರು."[೨] ಇಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿರುವ ಭಾಗವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಂಜಭಟ್ಟರು ಶೂದ್ರ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದವರನ್ನು ವಂಚಿಸಿ ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಣೆಯು ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯಿಂದ ನಡೆಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಿರುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಹಿತರಕ್ಷಕನಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಂಜಭಟ್ಟರ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ಪರವಾದ ಈ ಧೋರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇದೆ.

೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಬಹುತೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ನಾಡಿನ ಶಿಕ್ಷಣ, ಅಧ್ಯಾಪನ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಈ ವರ್ಗವೇ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆಭಾದಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಕುವೆಂಪು ವಿರಚಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದವು. ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಮಡಿ–ಮೈಲಿಗೆಯಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಮೌಢ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೋಷಣೆ–ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾದ ಒಕ್ಕಲಿಗ ವರ್ಗದ ಲೇಖಕರು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳ ಸುತ್ತ ಆರಾಧನೆಯ ಕೋಟೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದರು. ಮುಂದೆ ನವ್ಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಮರ್ಶಕರು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಗೆ 'ಕಲಾಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಕ್ರಮಣಾತ್ಮಕ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಶೂದ್ರರನ್ನು ತುಳಿದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಭರಾಟೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರ ಪಾದಗಳು ದಲಿತರ ಮೇಲಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಶೂದ್ರ

ವರ್ಗದ ಜಮೀನ್ದಾರ ಕಲ್ಲಯ್ಯ ಗೌಡರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತಮಗಿಂತಲೂ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತ ಸಣ್ಣಬೀರನಿಗೆ 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ' ಹೊಡಿಸಿದ ಕುರಿತು ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ಸೊಲ್ಲೂ ಎತ್ತದಿರುವುದು ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಕವನ ಮತ್ತು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು 'ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡರೆಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣವೊಂದೇ ಮುಖ್ಯ ಶತ್ರುವಾಗಿ ತಿಳಿದರು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಎಂಬ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ: "ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗವನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವರು(ಕುವೆಂಪು) ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗಾಗಿ ತುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ತಿಳಿಯುವ ಅಂಶವೇ ಬೇರೆ; ಪುರೋಹಿತರ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತಾವೂ ಕಲಿಯಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯು ತಾವೂ ನಿಂತು ಅವರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕಳಕಳಿ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಮುಖಾಂತರ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ಶೂದ್ರತ್ವದಿಂದ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗಾವಣೆ ಸಮಾಜದ ಚಾಲನೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದು ಇತಿಹಾಸದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೇ ಹೊರತು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ."[5] ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ತಾಯಿ ತೀರಿಹೋದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿಡುವಾಗ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನಿಟ್ಟು ಅದರ ಶ್ಲೋಕ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಪಠಿಸಿ ಧೂಪ ಹಾಕಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ಈ ಮೇಲಿನ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ವೈದಿಕಶಾಹಿಯನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವೈದಿಕಶಾಹಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ ಕಹಳೆ ಮೊಳಗಿಸಿದವರು; ಆದರೆ ಕೆಲವು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವೈರುಧ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತರ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕೆಂಬ ಯಾವ ಹಂಬಲವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. 'ಅಣ್ಣನ ನೆನಪು' ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುದಾದರೆ

ಕುವೆಂಪು ಯಾವತ್ತೂ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೋದವರಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅರ್ಚಕರನ್ನು ಮನೆಗೆ ಕರೆಸಿಕೊಂಡು ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ ಎಂದು ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು: "ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖನಗಳ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೋವಿನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಪ್ರಗತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗ, ಜೀವನದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಮೂಲಸತ್ವ ಕೊನೆಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಇಂಡಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಚಾಲನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಒಟ್ಟು ನಿಲುಮೆ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾದುದಾಗುವುದು"[೪] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ಹೇಳುವ 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಒಟ್ಟು ನಿಲುವು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ'ಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ ಯಾಕೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಯಾವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರೂ ಅವರೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಲೇಖಕ ಎಂದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾವು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಗಳೆಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದವರ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ನಿಜ. ಅವರ ಆತ್ಮಕತೆಯ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆಯು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ.

ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ– "..ಹೆಚ್ಚಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗವನ್ನು ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ತೋ ಅಂತಹ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪಲಾಯನವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವರು"[೫] ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದು ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದವು ಆಳದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ವರ್ಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸೌಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಸಕಲ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಥವಾ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರೇ ಪರಿಹಾರ ಅಥವಾ ಮದ್ದನ್ನು ನೀಡಬೇಕಿತ್ತು ಎಂದು

ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಿಯೇ? ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದವರಲ್ಲ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದವರೂ ಅಲ್ಲ. ಅವರೊಬ್ಬ ಅದ್ಭುತ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕರಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಕುವೆಂಪು ವ್ಯಕಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು 'ಶೂದ್ರ ವರ್ಗವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗದೆ ಪಲಾಯನವಾದಿ'ಯಾದರೆಂದು ಆಪಾದಿಸುವ ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರ ಈ ಮಾತು ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣದ ಹೇಳಿಕೆಯಂತಿದೆ. ಇದು ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಾದ ಭಾವದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದವರಾಗಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ, ಮತ, ಪಂಥಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಶೂದ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಉದ್ವೇಗದಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಪಾತ್ರಗಳು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಷ್ಕರಣಾ ಮನೋಭಾವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯದಾಗಿದ್ದು, ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದರೂ, ನಿಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಖರತೆಯಿಲ್ಲದಂತಹ ಪರಿಮಿತ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ, ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು.. ಸನಾತನ ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೊತ್ತುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಸಮಸ್ತರಿಗೂ ಸಂದು ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಕಾಳಜಿಗಳು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಸ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶೂದ್ರವರ್ಗದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರದೆ, ಬಹುವಾಗಿ ಮೇಲುವರ್ಣದ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಅವು ರೂಪಿತವಾದವು. ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮನೋಧರ್ಮವು ನಾಡಿನ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಸರವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೂ, ಕುವೆಂಪು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು."[೬] ಶೂದ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭೇದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲತಃ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ್ದಾದರೂ ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲು ಕೂಡ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ. ಈ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ವರ್ಗ ಸಣಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಇಕ್ಕಟ್ಟು-ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿವೆ. ಈ

ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುವರ್ಣದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಶೂದ್ರವರ್ಗದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಸಮಗ್ರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ ಅವರು ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕುವೆಂಪು ದಲಿತರ ನೋವಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ ಅಂತಃಕರಣವೆಲ್ಲ ಉಳಿಗಮಾನ್ಯ ಜಮೀನುದಾರರ, ಗೌಡರ ಪರವಾಗಿದ್ದು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ದಲಿತರ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಹೇಳಿಕೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಒಕ್ಕಲಿಗ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಶೂದ್ರರಾದ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಪರವಾಗಿರುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಒಕ್ಕಲಿಗ-ದಲಿತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಧೋರಣೆಗಳು ದಲಿತ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕಾದಂಬರಿ ಮಂಜಭಟ್ಟನಂತಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬೈಲಿಗೆಳೆದಂತೆ, ಕಲ್ಲಯ್ಯಗೌಡ, ರಂಗಪ್ಪಗೌಡ ಮೊದಲಾದ ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಂದ ನಡೆಯುವ ಅತ್ಯಾಚಾರ, ಶೋಷಣೆಯನ್ನೂ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸರಳೀಕೃತ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಗಂಡಾಂತರಗಳಿವೆ."[೬] ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆಮೂರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವ 'ಕುವೆಂಪು ದಲಿತಪರವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಲು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಕನ ಮನಸ್ಸು ಎಷ್ಟೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಅನ್ನಿಸಿದರೂ ಎಲ್ಲೊ ಒಂದು ಕಡೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಕಡೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೋ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೋ ತುಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿರುವುದು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಶೂದ್ರ'ರ ಪರವಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಧೋರಣೆಗಳು ದಲಿತರ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶೂದ್ರರರಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ನವನಾಗರಿಕತೆಯ ಗಾಳಿಬೀಸದಿರುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಿನ ವಾಸ್ತವದ ಸಂಬಂಧ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಕಟ್ಟು ನಿಟ್ಟಾಗಿರುವ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಅಥವಾ ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಏನೋ, ಮನುಷ್ಯರು ಸುವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಜಗ್ಗಿದರೂ, ಅವನೊಡನೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಂಪರೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ಅವನ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ."[೮] ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಂತಹ ಕನ್ನಡದ ದೊಡ್ಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಮೌನವಾಗಿ ತೇಲಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದ್ದರೂ ಅದರಿಂದೇನೂ ತೊಂದರೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳೀಕೃತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಗೆ 'ಜಾತಿ' ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಭೀಕರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಆಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲವೇ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಳತೆಗೋಲಾದ್ದರಿಂದ ಅಮಾನುಷವಾದ ಬಾಳನ್ನು ಸವೆಸುವ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹೀನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ದಮನಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಜಾತಿ ಸಮಾಜ ಕುರಿತು ಅರಿವು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವಾಗ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡದಂತೆ ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳಾವವು? ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದ ವಿಮರ್ಶೆ ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: "ಕುವೆಂಪು ಹಿಂದೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಚಿಂತನೆಗಳು ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಇತರ ತಳಸ್ತರ ಜಾತಿಗಳ ಬದುಕಿನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿರುದ್ಧ ಅರ್ಥಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವೈರುಧ್ಯ ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಶೂದ್ರರಿಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಲಾದ

ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡುವ ಹೂವಯ್ಯ ಈ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಕೊಡುವ ಭವಿಷ್ಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಹಾ ಸಂಘದ ಸನ್ಯಾಸಿ ಸದಸ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೂದ್ರರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮಾನತೆ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಸ್ವಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದ ಹೂವಯ್ಯ ಕಾನುಬೈಲಿನ ಶಿಖರದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಮಂದಿರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಮಾರಿಯ ಹರಕೆ, ದೆವ್ವದ ಪೂಜೆ ಮೊದಲಾದ ಮೂಢ ಆಚಾರಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಮತ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತಾಚಾರದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಆತ್ಮಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ."

ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಮುದಾಯದ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ಆದರ್ಶವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶೂದ್ರರ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಾದ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಜೋಡಿಗೆ ಜನಿಸುವ ಮಗು ಮುಂದೆ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರಂತೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾದಂಬರಿ ಶೂದ್ರನಿಷ್ಠ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವಿಲ್ಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಲವಾರು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಶೂದ್ರನಿಷ್ಠ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಘೋಷಿತ ಅಜೇಂಡಾವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣದೆ ಅವು ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೂವಯ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸದೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಮತ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೂವಯ್ಯ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಜನರಲ್ಲಿರುವ ಮೌಢ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ. ಬುದ್ಧ ಮಹಾವೀರರಂತಹ ಕ್ಷತ್ರಿಯರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಉತ್ತುಂಗ ಶಿಖರವನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದಾರೆ. ವಿವೇಕಾನಂದರಂತಹ ಶೂದ್ರರೂ ಮತ್ತು ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಮಾತಂಗ, ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಿವಶರಣರು,

ಕನಕದಾಸರಂತಹ ಕೆಳಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಮಹೋನ್ನತ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು "ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೂವಯ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಪಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅವನು ಅವರ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿ; ಅವನ ಪರವಾಗಿ ಅವರು ವಕೀಲಿ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳ ಒಳಗೆ ತರುವ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಸಾಧಾರಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ, ಅತಿಭಾವುಕವಾದ್ದರಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ತನ್ಮಯಗೊಂಡು ತನ್ನನ್ನೂ ಪರಿಸರವನ್ನೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಶ್ಯವಾದ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಿಷ್ಟಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಅದರ ಹೊರಗಿನ ಲೋಕದ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡದೆ ಕುವೆಂಪು ಬರೆಯಬಹುದಾಗಿದ್ದ ದಾರ್ಶನಿಕ[ಋುಟಥಿಂಖಿಭಿಚಿಟ] ಕಾದಂಬರಿ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೈದಾಳದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ"[೧೦] ಎಂದು ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಹೂವಯ್ಯನ ಪರವಾಗಿ ವಕೀಲಿ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ವಾದವಾಗಲೀ, ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ದಾರ್ಶನಿಕ ಕೃತಿಗಳಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಜೀಸು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾರಂತರು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾದ ಲೇಖಕರೆಂದೂ, ಖಚಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆಂದೂ ಹಾಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ಮಯಶೀಲವಾಗುವ ಕುವೆಂಪು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ವಾದವು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಲುವು ತಾಳಲು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಬಳಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ಕೂಡ ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಗಳೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ನಿಜ. ಇದು ಶೂದ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯ ಪ್ರಹಾರವೆಂದೂ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿರುಸಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗ್ರಾಸವಾಯಿತು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಾಮಕ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಒಂದು ನೆಪವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲು ಕಾರಣ, ವಿವೇಕಾನಂದರಂತಹ ಅದ್ವೈತಿ ಕೊಟ್ಟ ಎಚ್ಚರ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೂ ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಗಳಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಅವರನ್ನು ಬಂಧನದಿಂದ

ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ್ದೇ ಅದ್ವೈತ ತತ್ವ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳಾದ ವಿವೇಕಾನಂದ ಹಾಗೂ ಕುವೆಂಪು, ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯದ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಚಿಂತಿಸಿದ ಬಂಡಾಯಗಾರರು... ಅದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅನುಭಾವವಾದಾಗ ಕಲಾವಿದನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದೇ ತತ್ವದಿಂದ ಮೂಡಿದ ಮನೋಭಾವವು ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳ ಅನುಭವಗಳ ಜೊತೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಗುಣವುಳ್ಳ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ, ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದೇ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಆಗುವ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ 'ದಾಟು' ಮತ್ತು 'ಭಾರತೀಪುರ'ದಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ.೧೧ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರ ನೀಡುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ.

'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಹಾಗೂ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ನಡುವಿನ ಶೂದ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಘರ್ಷವು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯು 'ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಯಾಮ'ಗಳ ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾಡಿ ಅವು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳಾಗಿಯೂ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯದ ಹಲವು ಲೇಖಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ಶೂದ್ರ ಲೇಖಕ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಶೂದ್ರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಶೂದ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಪರವಾದ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ

ಸಂಘರ್ಷದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಲೋಕದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಕುರಿತು ಶೂದ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ, ಅದು ಶೂದ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನೇ ನೀಡಿತು. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದಿನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು "ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಹಾನುಭೂತಿ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜಮೀನುದಾರ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಪರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಕಲ್ಲಳ್ಳಿಗೌಡರು ಸಣ್ಣಬೀರನಿಗೆ ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡೆತವನ್ನು ಹೊಡೆಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಜಮೀನುದಾರ ಗೌಡರ ಬಗ್ಗೆ ಅಂತಃಕರಣವುಳ್ಳ, ಆದರೆ ದಲಿತಪರವಲ್ಲದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆ-ಮುಕುಂದಯ್ಯನನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರಪಾತ್ರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು ಕೆಳವರ್ಗದ ದಲಿತ ನಾಯಿಗುತ್ತಿಯನ್ನಲ್ಲ ಅಲ್ಲವೇ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನಾಯಿಗುತ್ತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕಲಾವಿದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮುಕುಂದಯ್ಯನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ"[೨] ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ನರಹಳ್ಳಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ನಿಲುವು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬ ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೂ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಮಾನದಂಡಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ತುಳಿಯುವ ಕುರಿತು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಶಾಹಿಯನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇಲೆ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಂಡಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ೧೯೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ನರಹಳ್ಳಿಯವರು ಅತ್ತ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ; ಇತ್ತ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಖರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದಲೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೊಂಚವಾದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನರಹಳ್ಳಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಯತ್ನಿಸಿತು.

ಆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು

ದಲಿತ ಜನಾಂಗದ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ವಿಮರ್ಶಕರ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ.

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ' ಎಂಬ ವಿಮರ್ಶೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮರು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ:

೧. 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು, ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು' ಎಂದು ಸಮಾಜವಾದಿ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುವೆಂಪು, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜಮೀನುದಾರಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಅವರು, ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶೂದ್ರರ ದಲಿತ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.[೧೩]

೨. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ದಲಿತರ ಬೌದ್ಧಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ದಿವಾಳಿತನಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಗೌಡರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಕೆಳಗೆ ಗೌಡ, ಗೌಡನ ಕೆಳಗೆ ದಲಿತರು, ಜಾತಿಯ ಈ ಪಿರಮಿಡ್ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಪಾದ ಶೂದ್ರನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿದ್ದರೆ, ಶೂದ್ರನ ಪಾದಗಳು ದಲಿತನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ತುಳಿತವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗಿಂತ ಶೂದ್ರನಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ, ಅಮಾನುಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ ಅಂತಃಕರಣವೆಲ್ಲ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಜಮೀನುದಾರರ ಗೌಡರ ಪರವಾಗಿದ್ದು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ದಲಿತರ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ.[೧೪]

೩. ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೇವಲ ಹೆಂಡ, ಮಾಂಸ, ಕಾಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಣ್ಣಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತವೆ. ಅವು ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೆ, ಘರ್ಷಿಸದೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ತಾರತಮ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕುವೆಂಪು 'ಒಡೇರದಿಣ್ಣೆ' ಮೇಲೆ ನಿಂತು ದಲಿತರ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಹೊರತು, ಹೊಲೆಯರ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ನೋಡಲಾರರು.[೧೫]

೪. ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಶೋಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯೂ, ನಿಚ್ಚಳ ಧೋರಣೆಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅಂತಹ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಲೇಖಕ ಮತ್ತೊಂದು ಮಟ್ಟದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಲೇಖಕ ಸ್ವಜನ ಪಕ್ಷಪಾತಿಯೂ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶದಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳ.[೧೯]

೫. ಕುವೆಂಪು ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಬಹಿರ್ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇಲರ ಭೈರ ಕದ್ದು ಹೆಂಡ ಕಾಯಿಸುವುದು, ಕಿಲಿಸ್ತರ ಮಾರ್ಕನಿಗೆ ಮೂರು ನಾಮ ಹಾಕುವುದು, ಗುತ್ತಿ ತಿಮ್ಮಿಯನ್ನು ಹಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದು, ಗುತ್ತಿ ಪೊಲೀಸರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು, ಕಲ್ಲೇಗೌಡರ ಆಜ್ಞೆಪ್ರಕಾರ ಇಜಾರದ ಸಾಬು ಸಣ್ಣಬೀರನನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹುಣಸೆ ಬರಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆಯುವುದು, ಗುತ್ತಿನಾಯಿ ಹುಲಿಯ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗುವುದು–ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದರೂ ಅವು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿದಾಗ ಅವುಗಳ ಮಾನಸಿಕ ಒಳತೋಟಿ, ಘರ್ಷಣೆ, ಕಳವಳ, ವ್ಯಥೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಪದರುಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.[೨೦]

೬. ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳು, ಮಿತಿಗಳು, ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ದಲಿತ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯನ್ನೂ ಸಮತೋಲನವನ್ನೂ ತಂದುಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಕೇವಲ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇದುವರೆಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತೇತರರು, ದಲಿತರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಈ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತು, ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ದಲಿತರೆ ರಚಿಸುತ್ತಿರುವ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಉತ್ತರವಾಗಿದೆ.[೨೧]

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ ನಡೆದ ಕಾಲದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಆ ಸಂದರ್ಭದ 'ಬೂಸಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕರಣ' ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ದಲಿತ ಪ್ರಶ್ನೆ'ಯ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿತು. ಸಮಾಜದ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದ ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನವರು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡವರು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಬದಲಾದವು. ಈ ಶೋಷಿತ ಜನಾಂಗ ತಾವು ನಿಂತ ನೆಲದ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ತೋರಿಸಿತು. ದಲಿತ

ವಿಮರ್ಶೆ ವಾಗ್ವಾದದ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆ ದಲಿತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಎತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ದಲಿತರ ಹಕ್ಕಿನ ದನಿ'ಯ ಕೂಗು ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಲೇಖನ ದಲಿತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕೆಲವು ಧೋರಣೆಗಳು ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ದಲಿತ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿತು. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಅನುಸರಿಸಿದ 'ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನ' ಮತ್ತು ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿದ ಮಾನದಂಡಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಎದ್ದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲಿಲ್ಲ; ಅದರ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಅವು ಪುನರ್ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡುತ್ತ ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗುವಿಕೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನ ಕುರಿತು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು "ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ದನಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುತ್ತ ಅದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಡಿಸ್‌ಮಿಸ್ ಮಾಡಬಾರದು ಎಂಬುದು ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನವನ್ನು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ, ಅದರೊಳಗಿನ ಬಿರುಸು, ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ ಹಾಗೂ ಒಳನೋಟ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆಯೇ ಆದ ನೆಲೆಯೊಂದು ಸಿಗುತ್ತದೆ"[೧೯] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತಹ ಮಾನವತಾವಾದಿ ತುಡಿತವುಳ್ಳ, 'ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ' ಎಂಬ ತತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಂವೇದನೆಯುಳ್ಳ ಲೇಖಕರಲ್ಲೂ, ಕೆಲವು ಪರಿಮಿತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದು ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕರನ್ನು ಅವರಿಗೇ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಆವರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಹ ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನ ಕುರಿತು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಹೊಮ್ಮುವ ಜೀವನಾನುಭವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಲೇಖಕನ ಮೂಲಕ ಕೆಲವು

ಆಶಯಗಳು ಸಾಧಿತವಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. 'ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳು, ಮಿತಿಗಳು, ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ದಲಿತ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯನ್ನೂ ಸಮತೋಲನವನ್ನೂ ತಂದುಕೊಡಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಅವರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಜೀವನ ಸಹಾನುಭೂತಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಾಟಕೀಯ ವಾಗ್ವಾದವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆತಂತಿದೆ."[೨೮] ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನವು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೊರಡಿಸುವ ದಲಿತ ಲೋಕ ಕುರಿತ ಕೆಲವು ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿತು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ತನ್ನ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಜೀವನ ಸಹಾನುಭೂತಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಿತ್ತೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಹೇಗೆ ದಮನಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು 'ಒಡೇರ ದಿಣ್ಣೆ' ಮೇಲೆ ನಿಂತು ದಲಿತರ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಹೊರತು ಹೊಲೆಯರ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ನೋಡಲಾರರು ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆ'ಯನ್ನು ಬಹು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವಾಗ ಈ ಮಾತಿನ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಕುವೆಂಪು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮನೆಗಳ ಒಳಭಾಗವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಂತೆ ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಗುಡಿಸಲುಗಳ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಬಲ್ಲರು. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಂಚನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟು ದರಿದ್ರರಾದ ಅವರ ಜೋಪಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದರೂ ಏನಿದೆ? ನಾಯಿಗುತ್ತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಓಡಿಹೋಗಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ತಿಮ್ಮಿ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ 'ಮನೆದೇವರೆಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಕುಂಕುಮ ಹಚ್ಚಿ ಕಾಣಿಕೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಒನಕೆ ತುಂಡಿನಂತಹ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮುಂದೆ ಅಡ್ಡಬಿದ್ದು, ಅವ್ವನ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾ ಮೌನದ ಮತ್ತು ಆರ್ದ್ರನಯನದ ಆಶೀರ್ವಾದ ಪಡೆದು ಬೀಳ್ಕೊಂಡಳು.' ಆದ್ದರಿಂದ ದಲಿತರ ಗುಡಿಸಲುಗಳ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ನೋಡಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಟೀಕೆ

ನಿರಾಧಾರವಾದದ್ದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಚೀಂಕ್ರ ಮತ್ತು ದೇಯಿ, ಪಿಜಿಣಿ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಣಿ, ಐತ ಮತ್ತು ಪೀಂಚಲು– ಈ ದಲಿತ ಸಂಸಾರಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ."[೨೧] ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ 'ಕುವೆಂಪು ಹೊಲೆಯರ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ದಲಿತರ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡಲಾರರು' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯ ಶಾಬ್ದಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಹೇಳಿಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಒಳಾರ್ಥ ಬೇರೆಯೇ ಇದೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಜೀವನವನ್ನು 'ಒಡೇರ ದಿಣ್ಣೆ' ಅಂದರೆ ಶೂದ್ರ ಜಮೀನುದಾರ ವರ್ಗದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ದಲಿತರ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಭಗವಾನ್ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ದಲಿತ ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ದಲಿತ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆ ಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಮತ್ತು ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಅತಿ ಅನ್ನಿಸುವಷ್ಟು ಲೇಖಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರುಗಳ ಅತಿಯಾದ ಲೇಖಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಸಹಿಸದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಂಗಲಿ ಹಾಗೂ ಭಗವಾನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು.

ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು ಅವರು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಆಧುನಿಕತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಹಾಗೂ ಮಾನವತೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಜರೂರಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಾಗ ಕನ್ನಡದ ಎಲ್ಲ ಲೇಖಕರಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ.. 'ಒಡೇರ ದಿಣ್ಣೆ' ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮತ್ತು ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಯ ಸಂಕೇತ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕೇತ ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚು ಮೂರ್ತವಾಗಿ ದಲಿತರ ಮತ್ತು ಇತರ ತಳಸ್ತರ ಜಾತಿಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.. ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ ಹಿಂದೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರ ಎದುರಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದು. ಕುವೆಂಪು 'ಒಡೇರ ದಿಣ್ಣೆ'ಯಿಂದ ದಲಿತರ ಬದುಕನ್ನು ಗಮನಿಸುವಂತೆ ದಲಿತ ಲೇಖಕರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತೇತರರು ದಲಿತರ ಗುಡಿಸಲಿನ ಒಳಗಡೆಯ ನೋಟದಿಂದಲೇ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಅಂಶ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಜಾತಿ ಲೇಖಕನ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ

ರೀತಿ ಇದು.."[೨೨] ಇಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಮಾತ್ರ ದಲಿತರ ಬದುಕನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಬಲ್ಲರೆಂಬ ಅರ್ಥಕೊಡುವ ನಿಲುವು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಬದ್ಧತೆ' ಮತ್ತು ಅನುಭವದ 'ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ'ಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದವು. ಸಾಹಿತಿಯ ವಿಚಾರ, ತತ್ವ, ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಲಗತ್ತಾಗಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆದ್ದವು.

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ: "ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಧೋರಣೆಗಳು ಹೊಸತನಕ್ಕೆ ಗಮನಾರ್ಹವೇ ಆದರೂ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯವು ಎಂದೆನ್ನಬೇಕು. ಉದಾ.ಗೆ ವೈದಿಕ-ಶೂದ್ರನನ್ನೂ, ಶೂದ್ರ-ದಲಿತನನ್ನೂ ಶೋಷಿಸುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರವಾದ ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅದೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟು, ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಏಕೆಂದರೆ (೧) ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. (೨) ಲೇಖಕರನ್ನು ಪರಿಸರದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅವರ ವರ್ಗದ ಆಶಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಯತಿವಾದವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಲೇಖಕರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಲವಾರು ಸಂಕೀರ್ಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. (೩) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದು, ಅದು ಕೇವಲ ಪ್ರಚಲಿತ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು ನಿಜ. ಆದರೆ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಖಚಿತವೂ, ಸಾಹಿತ್ಯಕವೂ ಆಗಿದ್ದು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ"[೨೩] ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ; ಅದರಲ್ಲೂ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಪ್ರಧಾನ ಆದ್ಯತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕುರಿತು ಅದು ಖಚಿತ ಮತ್ತು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆ ದಲಿತರನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪುತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಸಹ ತಮ್ಮ ಕಾಲಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತಹ ದಾರ್ಶನಿಕ ಲೇಖಕರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕುವೆಂಪು ಸಮಬಾಳು ಸಮಪಾಲು ಇತ್ಯಾದಿ ಬರೆದಂಥವರು. 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು'ನಲ್ಲಿ ಹೊಲತಿ ತಿಮ್ಮಿಯಲ್ಲೂ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಕಾಣುವ, ಸಂವೇದಿಸುವ ಮಹಾಕವಿ ಕುವೆಂಪು, ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಕೈ ಬೊಗಸೆಗೆ ನೀರು ಸುರಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಡಿಯುವ ಗುತ್ತಿಯನ್ನು ತಾನೇ ಒಂದು ಗಳಿಗೆ ಸಂವೇದಿಸಲಿಲ್ಲವೇನೊ ಎಂಬ ನುಂಗಲಾರದ ತುತ್ತು ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ."[೨೪] ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಅಪೂರ್ವ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಠುರತೆ ಹಾಗೂ ಗುಮಾನಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೊಸ ದನಿಯನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲುದು. ದಲಿತರಿಗೆ ತುಟಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುವ ತೋರಿಕೆಯ ಅಯ್ಯೋ ಪಾಪ ಎಂಬ ಮರುಕ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಎದೆ ಉಬ್ಬಿಸಿ ಛಲಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಬದುಕುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕು ದಲಿತರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ತುಡಿತ ದೇವನೂರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಯೂಂಗ್‌ನ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಎಂಥಾ 'ಅನಾಗರಿಕ' ಅಥವಾ ಅಶಿಕ್ಷಿತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಜನಾಂಗದ ಶ್ರೀಮಂತ ಅನುಭವವನ್ನು ಸುಪ್ತ ಮಾನಸದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಯೂಂಗ್‌ನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾನವತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವತಾವಾದ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಾನವೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ದಾಟಿಹೋಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವನ ಪರಿಸರ, ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಷ್ಟಿ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಈ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯನು ಕೂಡ ಜನಾಂಗದ ಶ್ರೀಮಂತ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಪಾಲುದಾರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ದಿಕ್ಕನ್ನು ತೋರಿಸಿತು. ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತಹ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಬರಹಗಾರನಿಗೆ ಈ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮೀರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳವರ್ಗದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಾಗ ಅವರನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಾಲುದಾರರನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿ ವಾಸ್ತವಿಕ ಬದುಕಿನ ನಿಕೃಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವ ನೈತಿಕ

ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆ ವಿಶ್ವಪ್ರಜೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಐತ-ಪೀಂಚಲು ಶಿವಶಿವಾಣಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ."[೨೫] ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು ವಾದಿಸುವಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಯೂಂಗ್‌ನ 'ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ಪಾತಳಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆ ಉದಾತ್ತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪಾತ್ರಗಳು ಅವರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದು ನಿಜ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವರು ದಲಿತರನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಭಾವನೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಚಿಂತನೆ ಯುರೋಪಿನ 'ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲ'ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಈ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ದಲಿತ ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣೆ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ.

'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲಯ್ಯಗೌಡರು ತಿಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸಣ್ಣಬೀರನಿಗೆ ಹೊಡೆಸಿದ 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ ಪ್ರಕರಣ' ಕುರಿತು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಾದ ಹೀಗಿದೆ: "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ದೇವಯ್ಯ 'ಆ ಬಡ್ಡಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೆನ್ನು ಮುರಿಯೊ ಹಾಂಗೆ ಒಂದೆರಡು ಬೀಳಲಿ' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದ. ಇಂಥ ರೌದ್ರ, ಭಯಾನಕ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಸೇಸಿಯ ತಾಯ್ತನದ ಭವ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದು ಅನುಚಿತ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀತದಾಳೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಹಲ್ಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದಿರಲಿ, ಆ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖಕರು ಅನುಕಂಪವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಕಲ್ಲೇಗೌಡರನ್ನೆ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಧೋರಣೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸೋಜಿಗವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಇಂಥ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಚಿಂತಿಸುವ ಸೇಸಿಯ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಲೇಖಕರು 'ದುರಾಲೋಚನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ."[೨೬] ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಬರಿ 'ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ರೂಪ'ದಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದರೆ ಸಾಕೆ? ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜದ 'ರನ್ನ ಗನ್ನಡಿ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರತಿಬಿಂಬ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಆಪಾದನೆಯಂತೆ 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ ಪ್ರಕರಣ'ದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು

ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಜಮೀನುದಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಆದರೆ ಅವು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಜಮೀನುದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪತನವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೈಹಿಕ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಒಳಗಾದ ದಲಿತ ಸಣ್ಣಬೀರನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಮೂಡಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಇದೇ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಕಲ್ಲಯ್ಯ ಗೌಡ ಹೊಲೆಯರ ಸಣ್ಣ ಬೀರನಿಗೆ 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ'ದ ರುಚಿ ತೋರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕುವೆಂಪು ದಲಿತ ವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟು ಕಥೆಯ ಹಂದರದಿಂದ ಒಂದು ಜಂತಿಯನ್ನು ಎಳೆದು ಟೀಕಿಸುವುದು ಅಸಾಧು. ಲೇಖಕನಿಗೆ ಜಮೀನುದಾರರ ಸುಲಿಗೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ದುಷ್ಟ ಬುದ್ಧಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನೇ ರಚಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಜಾತಿಯವನೇ ಆದ ಓಬಯ್ಯನನ್ನು ಚಂದ್ರಯ್ಯಗೌಡ ತಾರಾಮಾರ ಹೊಡೆಯುವುದನ್ನು ಸಣ್ಣಬೀರನ ದೇಹದಂಡನೆಯ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಶ್ರೀಮಂತರ ಪರವಿಲ್ಲ, ಬಡಬಗ್ಗರ ಪರವಿದ್ದಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದಲೇ ಕವಿ ಅವರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ."[೨೭] ಭಗವಾನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದ ಬಹುಪಾಲನ್ನು ಕುವೆಂಪು ದಲಿತರ ಪರವಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಹಟವಾದಿಯಂತೆ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಮೀಸಲಿರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಓಬಯ್ಯನನ್ನು ಚಂದ್ರಯ್ಯಗೌಡ ತಾರಾಮಾರ ಹೊಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಸಣ್ಣ ಬೀರನಿಗೆ ಕಲ್ಲೇಗೌಡರು ಹೊಡೆಸುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಗೌಡರು ದಲಿತರ ಆಕ್ರೋಶ ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗದಂತೆ ಸಾಬರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಕುತಂತ್ರವಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಅನ್ಯ ಧರ್ಮಿಯರನ್ನು ಗೂಂಡಾಗಳಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವರ ಇಂತಹ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೂ ಅವರ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅವರ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಸಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದು ಅಷ್ಟು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಅವರು ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಈ 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ'ದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ' ಹೊಡೆಯುವವರು ಸಾಬರು. ಆದರೂ ಅದರ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿ ಗೌಡರು. ಬಚ್ಚನು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕಿದ್ದ ತಿಮ್ಮಿಯನ್ನು ಗುತ್ತಿ ಮದುವೆಯಾದನು. ಇದರಿಂದ ಗೌಡರಿಗೆ ಒಂದು ಆಳು ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ'ಕ್ಕೆ ಇದೇ ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಅಂದರೆ ಗೌಡರೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಹೊಡೆತ

ಹೊಡೆದು ಆದ ಮೇಲೆ, ಆಳುಗಳ ರೋಷವೆಲ್ಲ ಸಾಬರ ಮೇಲೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಗೌಡರ ಮೇಲೆ ತಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಗೌಡರ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ವರ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟಳ್ಳಿ ಕಲ್ಲೆಗೌಡರ ಹೃದಯದ ಮೃದುತ್ವ, ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯವರ ತೀವ್ರ ಅನುಕಂಪ, ದೇವಮ್ಮನವರ ಚಡಪಡಿಕೆ ಮತ್ತು ದೇವಯ್ಯನು ಎಣ್ಣೆ ಕುಡಿಕೆ ಹುಡುಕುವ ಅವಸರ ಇವೆಲ್ಲವೂ 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ'ದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಸೌಮ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಹುನ್ನಾರಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದೇ ಚಡಪಡಿಕೆ, ತೀವ್ರ ಅನುಕಂಪದ ನೆಲೆಗಳು ಸಾಬರ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಳುಗಳ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[೨೮] ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ'ದ ಅಮಾನುಷ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೊಡೆತದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಕಡೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅನುಕಂಪವೆಲ್ಲ ತೋರಿಕೆಯ ಅನುಕಂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ'ದ ಮೂಲ ಕಾರಣೀಭೂತರನ್ನು ಕುರಿತು ಮೃದು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ.

ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಆಳುಗಳ ಬದುಕಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಳುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ರಕ್ತಮಾಂಸವಾಗಿದ್ದಾರೆ, ನರನಾಡಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸುಂದರವಾದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬೇಕಾಗುವ ಕೆಸರು, ಮರಳು, ಸುಣ್ಣವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಗಾರೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ."[೨೯] ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಾದವೇ ಮಡುಗಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕಥಾ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಳುಗಳ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕಥನ ಕ್ರಿಯೆ ಮುಂದುವರೆಯಲು ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೂ ಇದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಳುಗಳ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ವಿಷಾದವೆ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗುತ್ತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ ಎಷ್ಟೆ ಸಜೀವವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲನಾಗಿ ನಿರ್ಗತಿಕನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಾಮಿನಿಕ್ ಅವರ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ: "ಇಡೀ ಗುತ್ತಿಯ ಪಾತ್ರ ಬರ್ತಾ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಸಮೃದ್ಧ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಬರ್ತಾ ಇದ್ದರೂ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾದ ವಿವರಗಳು ಬಂದರೂನೂ, ಆ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪೇಲವ ಆಗಿಬಿಟ್ಟು, ಇಂಡಿಪೆಂಡೆಂಟ್ ಆಗಿ ನಿತ್ಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ, ಆ ಪಾತ್ರ ಜೀವಿಸುವ ಪರಿಸರದ ಚಿತ್ರಣ ಬಂದಾಕ್ಷಣ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಸರ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತೆ."[೩೦]

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು: "ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪದ ಅತ್ಯಂತ ಮೌಲಿಕವಾದ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ವರ್ಗ ನೀತಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಡಾಕ್ಯುಮೆಂಟರಿ ಅಂಶವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಕನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಾಗಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ಅರ್ಥೈಸಿಸುವ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ತಂತ್ರವೆಂದರೆ ನಿರೂಪಣೆಯೆ"[೩೧] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ'ದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ಯಾವ ಬದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ? ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣಬೀರನ ರೋಷವೆಲ್ಲ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಾಕಿದ ಗೌಡರ ಕಡೆಗಲ್ಲದೆ ಏಟು ಕೊಟ್ಟ ಸಾಬರ ಮೇಲೆ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೀತಗಾರರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನರ ಕುರಿತು ಸೌಮ್ಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಎಂತಹ ಶೋಷಣೆಯಲ್ಲೂ ಅವರ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಪಳಗಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಜೀತಗಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾದಾಗಲೂ ಯಾರೊಬ್ಬ ಜೀತದಾಳುವೂ ಅದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕಂಡರೆ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸುದ್ದಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ದಲಿತರ ದಹನ, ಮಲ ತಿನ್ನಿಸುವಿಕೆಯಂಥ ಭೂಮಾಲೀಕ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ' ಏನೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸಂಘಟನೆಗೆ ಆಸ್ಪದವೇ ಇಲ್ಲದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಳುಗಳು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಾಗಿಯಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೆಂದರೆ, ತಮ್ಮ ಒಡೆಯನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ಸೇರುವುದು ಅಥವಾ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಘಟ್ಟದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಹಾರುವುದು; ಉಳಿದಂತೆ ಅವರ ಸಿಟ್ಟು ಒಡೆಯರನ್ನು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಮೋಸ ಮಾಡುವ ಚಾಲಾಕಿತನದಲ್ಲಿ, ಕಿಲಾಡಿತನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ."[೩೨] ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಇಲ್ಲಿನ ದುಡಿಮೆಗಾರರ, ದಲಿತರ, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಥಿತಿಯ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿಲುವೇನು? ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವೆಂದರೆ, ಖಾಸಗೀ ಆಸ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವತ್ತ ನಡೆಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ-ರಾಜಕೀಯವಾದ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಘರ್ಷವು ಧಾರ್ಮಿಕ-ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಬದಲಾಣೆಯಿಲ್ಲದೆ

ಉಳಿಯುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆಸ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮಾನತೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದಂತೆ, ನಿರ್ಗತಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬದುಕಿನ ಭದ್ರತೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೆಲೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಗುತ್ತಿಯು ಜೀತಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ಜಮೀನುದಾರನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಅಲೆಯುತ್ತಾನೆ. ಗುತ್ತಿ–ಐತರ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಹೂವಯ್ಯ–ದೇವಯ್ಯರ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಇಂಥದರಲ್ಲಿಯೇ. ಜಾತೀಯ ಸಮಾಜವೊಂದು ಕಸದಂತೆ ಎಸೆದು ಬಿಸುಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಕುರುಹುಗಳನ್ನರಸುವ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಾನವೀಯತೆಯು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯವಾದುದಾದರೂ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ಬದಲಾವಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವಾದುದು."[೩೩]

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲ ಸಂಘರ್ಷವು ಧಾರ್ಮಿಕ–ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯದ ದುಡಿವ ವರ್ಗದವರ ಬದುಕಿನ ಭೌತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಉಂಟು ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅಭದ್ರತೆಯಿಂದ ನಲುಗಿ ಹೋಗುವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಳ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುವವರ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹೊಮ್ಮುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಎಷ್ಟೆ ಮಾನವೀಯತೆಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಅವರನ್ನು ಅಪರಾಧಿಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಗುತ್ತಿ ತಾನು ಯಾವ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಮಾಡಿರದಿದ್ದರೂ ಪೊಲೀಸರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ದರ್ಪವನ್ನು ಎದುರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಊರನ್ನೆ ಬಿಡುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇಂತಹ ದೀನ ಅವಸ್ಥೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದೇಕೆ? ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ತನ್ನ ಜಾತಿಯವರಿಂದ ಎಷ್ಟೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸುಖಾಂತ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮುಕುಂದಯ್ಯ–ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಇವರು ತಮ್ಮ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಗುತ್ತಿ–ತಿಮ್ಮಿ, ಐತ–ಪೀಂಚಲು ಇವರ ನೆರವನ್ನು ಯಾವ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗುತ್ತಿ ತನ್ನ ಜಾತಿಯವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ತನ್ನವರಿಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಶೂದ್ರ ಭೂಮಾಲೀಕ ವರ್ಗವನ್ನು. ಇದು ದುರ್ಬಲವಾದ ಸಾಧು ಪ್ರಾಣಿಯೊಂದು ಭಯಂಕರ ಹುಲಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಗುತ್ತಿಯ ನಾಯಿಯ ಹೆಸರು 'ಹುಲಿಯ' ಎಂದಿರುವುದು ಮತ್ತೂ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಶೂದ್ರ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಅವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ದಲಿತ ವರ್ಗದ ನಡುವಿನ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣವೇ

ಆಗಿದೆ. ಈ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಅಡಿಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವವರನ್ನು ದಮನಿಸಲು ಬಲವನ್ನೂ ನೀಡಿದೆ. ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯವರೆ ಆದ ಹಳೆಪೈಕದ ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಗೌಡ ಸ್ವಂತ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ಚಂದ್ರಯ್ಯ ಗೌಡರು ಅವನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಗೌಡ ಎದುರಿಸಬೇಕಿರುವುದು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ, ಆದರೆ ಗುತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನ ಜಾತಿಯವರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತನ್ನ ಮೇಲ್ ಸ್ತರದ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದೆ ಅವನ ದುರ್ಗತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದವರ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣವು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗುತ್ತಿಯಂತಹವರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಭಾರವಾಗಿ ಬಿದ್ದು ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ದೈನ್ಯತೆಗೆ ದೂಡುತ್ತಿರುವುದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಒದಗದು.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು 'ಜೀವಕೇಂದ್ರಿತ' ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಎಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಯು ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೆ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಾಯನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ, ಮನುಕುಲದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ, ಐಹಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ನಿಸರ್ಗವೊಂದು ಸಾಧನ ಸಂಪತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಭೂಮಿಯಿರುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ! ಅಣುವಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮಹತ್‌ವರೆಗೆ ಸಕಲ ಜೀವರಾಶಿ ಮತ್ತು ಜೀವ ಸಂಕುಲಗಳ ನಡುವೆ ಅಭೇದದ ಕಟ್ಟಡವೇ ಅಡಗಿದೆ. 'ಇದು ನಿರರ್ಥಕ' ಎಂಬ ಜೀವಿಯೇ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ.. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರೊಡನೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಜೀವಿ ಜೀವಿಗಳೊಳಗಣ ಈ ಸಹಯೋಗವನ್ನೇ 'ಪರ್ಯಾವರಣ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿಯ ಪರ್ಯಾವರಣದಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯ–ಕ್ರಿಮಿ–ಕೀಟ–ಪಕ್ಷಿ–ಪ್ರಾಣಿ ಪರಿಸರಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯ ಪರಿಸರವೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯೇ 'ಜೀವಕೇಂದ್ರಿತ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು 'ಜೀವಕೇಂದ್ರಿತ' ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ಮೂಡಿ ಬಂದಿವೆ."[೩೪] ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜೀವಜಗತ್ತಿನ ಕುರಿತು ಅಪಾರ ಕಾಳಜಿ, ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎಷ್ಟೆ 'ಜೀವಕೇಂದ್ರಿತ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದೊಂದು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಒಂದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿನಾಧಾರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ದೂರದಲ್ಲಿಡುವ ಜಾತಿ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಜೀವ'ವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬ ಅರಿವು ಇದೆಯೇ? ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ 'ಜೀವಪರ' ಅಂಥ ಅನ್ನಿಸಿದರೂ ಅದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಒಳಗಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಮತ್ತೂ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು 'ಜೀವಕೇಂದ್ರಿತ'ವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಏಕಮಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವು ಪರಸ್ಪರ ಅರಿವಾಗಲು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಐತ-ಪೀಂಚಲು ಅವರೇ ಒರೆಗಲ್ಲು ಮತ್ತು ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೇಮ ಕಾಮಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಇವರ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವದೇ ಇವರು ಐತ-ಪೀಂಚಲು ಅವರ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು, ಒಡನಾಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧ ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮರಿಗೆ ಆದರ್ಶವೆಂಬಂತೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ವರ್ಗದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ, ಕೆಳಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಒಡನಾಟವು ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮನಂತಹ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಆದರ್ಶವಾಗುವುದೇ ಒಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಜೀವನ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಮೀರುತ್ತ ಹೋಗುವುದರಿಂದಲೇ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಮಾನವೀಯ ಸೆಲೆಗಳು ಮೂಡುತ್ತ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ."[೩೫] ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಇವರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತಮಗಿಂತಲೂ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾದ ಐತ-ಪೀಂಚಲು ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆದರ್ಶವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಒಳನೋಟವಾಗಿದೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಐತ-ಪೀಂಚಲು ಅವರ ಒಡನಾಟದಿಂದಲೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಅಡಗಿಕೊಂಡು ಐತ-ಪೀಂಚಲು ಅವರ ಜೋಡಿಯನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೆ ಕಂಡು ಬೆರಗಾಗಿ ತನ್ನ ಮನದಲ್ಲಿಯೇ ಹೀಗೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ: "ಆ ಕಾಡಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಆ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ, ವಿರಳ ವನ್ಯಪಕ್ಷಿಕೂಜನದ ಸಮ್ಮೋಹಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ, ಗಟ್ಟದ ತಗ್ಗಿನಿಂದ ಹೊಟ್ಟೆಪಡಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯಲು ಬಂದಿದ್ದ ಬಿಲ್ಲವರ ಜಾತಿಯ ತಮ್ಮ ಬಡ ಕೂಲಿಯಾಳುಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ತರುಣ ದಂಪತಿ ಪ್ರಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ದಂಡಕಾರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿ

ಅವತರಿಸಿ ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಭಿಲ್ಲ ವೇಷದ ಶಿವ ಶಿವಾಣಿಯರಂತೆ ತೋರಿದರು!"['ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ಪು. ೧೩೬] ಕುವೆಂಪು ದಲಿತರ ಪರವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುವವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಮುಕುಂದಯ್ಯ ತಮ್ಮ ಕೂಲಿಯಾಳುಗಳಾದ ಬಿಲ್ಲವ ಜಾತಿಯ ಐತ-ಪೀಂಚಲು ಅವರನ್ನು ಶಿವಶಿವಾಣಿಯರಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಐತ-ಪೀಂಚಲು ಮತ್ತು ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಯಾವ ಪಾತ್ರಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಿಜಕ್ಕೂ ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳೆಲ್ಲ ವೈದೃಶ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡವು"[೩೬] ಎಂಬ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ ನಿರಾಧಾರವಾದದ್ದು.

ಇ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾವೇರಿ-ಗುತ್ತಿಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಅತ್ಯಂತ ಕೊನೆಯ ಕೀಳು ಜಾತಿಯವನಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಹರೆಯದ ಕೊಂಬಿನ ಹೋರಿ ಮಿಗವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ನೋಡುವಂತೆ ನೋಡಿದಳು. ತನಗೂ ಅವನಿಗೂ ಮಾನವೀಯವಾದ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಭಾವನೆಯ ಸುಳಿವು ಸರ್ವಥಾ ಅಸಂಭವ. ನಿಸರ್ಗ ವಿರುದ್ಧ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅಸಾಧ್ಯ' ಕಾವೇರಿ ಗುತ್ತಿ ಸಂಬಂಧ ಅಸಂಭವ ಎನ್ನಲು, ಹರೆಯದ ಕೊಂಬಿನ ಹೋರಿ-ಹಂದಿ ಉಪಮೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಲ್ಲೂರು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ದೇವಯ್ಯನೂ ಇದ್ದ. ಅವನ ಕ್ರಾಪು, ಕುಡಿಮೀಸೆ, ಹೊನ್ನುಂಗುರದ ಬೆರಳು, ಎತ್ತರದ ಬಲಿಷ್ಠ ಭಂಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಐತಾಳರ ಹೆಂಡತಿ 'ಅವನತ್ತ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ದೃಷ್ಟಿ ಇತ್ತ ತಿರುಗಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆಮೇಲೆಯೂ ಏನಾದರೊಂದು ನೆವ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅವನತ್ತ ಕಣ್ಣು ಹಾಕುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಳು. ಒಮ್ಮೆ ಹಾರುವರ ಗಂಡಸರ ನಡುವೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ ನಾರಾಯಣಭಟ್ಟನು ಎದ್ದು ದೇವಯ್ಯನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ತುದಿಗಾಲ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಸಂಭಾಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗಲಂತೂ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗಿದ್ದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದಳು.' ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ದಲಿತ ಹುಡುಗನನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಿಸರ್ಗ ವಿರೋಧಿ, ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಆಗುವುದಾದರೆ, ಅದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಗೌಡರ ಹುಡುಗನನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದೂ ಅಸಾಧ್ಯ, ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಏಕೆ? ದದ್ದು ಹತ್ತಿದ ಬೀದಿನಾಯಿ, ಹಂದಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇಕೆ ಸ್ಫುರಿಸುವುದಿಲ್ಲ."[೩೭]

ಕಾವೇರಿ ಗುತ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ತನ್ನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗತವಾಗಿ ಪಡೆದ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಜಾತಿಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೊರಹಾಕುತ್ತಿರುದನ್ನು ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗುತ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಶೂದ್ರ ಕಾವೇರಿಯ ಮನದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗುವ ಕಾಮನೆಯು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಲುವು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಇದನ್ನು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ದೇವಯ್ಯನನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಹೋಲಿಸುತ್ತ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಇಂಥಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ರೂಢಿಗತ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜಾತಿಯ ಸಮಾಜವು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ವಿವಾಹಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಹೇರಿದ್ದರೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡುಗಳನ್ನು ಕೂಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಮೀರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾವೇರಿ ಗುತ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅವಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಯು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು, ಕಾವೇರಿ ಗುತ್ತಿಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಭಾವನೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದು ಅಪರಾಧವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪವೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಧೋರಣೆ ಶೂದ್ರ ಪಾತ್ರಗಳ ಪರವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆದು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿ ಲೇಖಕರು ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು ಕುಳವಾಡಿ ಸಣ್ಣನ ಮಗಳು ಪುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡು ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಬಣವೆ ಸಂದಿನಲ್ಲಿ ಕೆಡಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಲೇಖಕರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: 'ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೇಯಿಸಿ ಶುಚಿಯಾಗಿಟ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯ ಆಹಾರ ತಿನ್ನಿಸಿ ಸಾಕಿದ್ದ ಮನೆಯ ಚೀನಿ ನಾಯಿ, ಸಣುಬಿನ ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ದದ್ದು ಹಿಡಿದು ವಿಕಾರವಾಗಿದ್ದರೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಬೀದಿನಾಯಿಯ ಸಂಗಬಯಸಿ ಸರಪಣಿ ಕಂಪೌಂಡುಗಳಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಂಡು ಪೋಲಿಬೀಳುವಂತೆ, ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಕೀಳು ಜಾತಿಯವರ ಹಟ್ಟಿ ಬಿಡಾರ ಗುಡಿಸಲು ಜೋಪಡಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖವನ್ನರಸಿ ಪಡೆದಿದ್ದನು',

ತಿಮ್ಮಪ್ಪನನ್ನು ಶುಚಿಯಾದ ಚೀನಿ ನಾಯಿಗೂ, ಪುಟ್ಟಿ ಸಮೇತ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದದ್ದು ಹಿಡಿದು ವಿಕಾರವಾದ ಬೀದಿ ನಾಯಿಗಳಿಗೂ ಹೋಲಿಸಿರುವ ಲೇಖಕರ ಹೀನೋಪಮೆ ಖಂಡನೀಯ. ಅಲ್ಲದೆ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಮಾನಭಂಗಕ್ಕಿಂತ ಗೌಡರ ಹುಡುಗರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಹಾಳಾಯಿತಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಲೇಖಕರ ಕಳಕಳಿ, ಇಡೀ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಮುಖಕ್ಕೆ ಮಸಿ ಬಳಿದಂತಾಗಿದೆ."[೨೮] ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲು-ಕೀಳಿನ ಸ್ಥಾಪಿತ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅನುಮೋದಿಸುವುದನ್ನು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆ ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಂಡು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಾಗಲೀ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಾಗಲೀ, ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಭೋಗದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಕಂಡಿರುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರು ಕೂಡ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೀನೋಪಮೆಯನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಷೆ ಹಳಿತಪ್ಪಿದ ರೈಲಿನಂತೆ ಮುಗ್ಗರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಬರಿ ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಹೀನೋಪಮೆ ಎಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಭೇದದಂತಹ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ದಲಿತ ಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಶೋಷಿತ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿಸಿದ ಪಿರಮಿಡ್ಡಿನ ರೀತಿ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಈ ಪಿರಮಿಡ್ಡಿನ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನವರಾದ ಕೆಲಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಇವರಿಗಿಂತ ಮೇಲಿನವರಾದರೂ ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊತ್ತರಿಸಲ್ಪಡುವ ಇತರ ದಲಿತೇತರ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನೂ ಈ ಶೋಷಿತಾತಿಶೋಷಿತ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಕಂಡಿರುವುದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ತಿಮ್ಮಿ, ಪೀಂಚಲು, ಅಕ್ಕಣಿ, ಸೇಸಿ, ಕಾಡಿಯಂಥವರು ತಮ್ಮ ದುಡಿಮೆ, ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ಇತರರನ್ನು

ಬೆಳೆಸಿರುವವರು, ಸದಾ ಅಸ್ಥಿರವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ ಇವರು ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿಪಶುತನಕ್ಕೆ ಸದಾ ಒಳಗಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವವರು. ಆಂತರಿಕ ಸತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆನಿಸುವ ಪೀಂಚಲು, ತಿಮ್ಮಿಗೆ ಕೂಡ ಮೇಲು ಜಾತಿ, ಮೇಲು ಸ್ತರದವರಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿಬಿಡುವ ಅಭದ್ರತೆಯು ಸದಾ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿ ಎಣಿಕೆಯಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೇಲೇರುವ ಹಳೆಪೈಕದ ಹೂವಿ, ವಿಧವೆ ನಾಗಕ್ಕ, ಪತಿಯ ಇರುವು ಸಂದಿಗ್ಧವೆನಿಸಿದ್ದ ಹಳೆಮನೆ ರಂಗಮ್ಮ, ಕೊನೆಗೆ ಮಂಜಭಟ್ಟರಂತಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ನಿಷ್ಪಾಪಿ ಸೊಸೆ ಕೂಡ ಹೀಗೆ ಅತಿಶೋಷಿತರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುವಂತೆ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿವೆ.”[೩೯]

ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಪುರುಷ ದೌರ್ಜನ್ಯವು ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಧರ್ಮ, ಪಂಥಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರುಷ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪುರುಷ 'ಶೋಷಕ'ನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆ 'ಶೋಷಿತ' ಎನ್ನುವ 'ದ್ವಿಮಾನ ವೈರುಧ್ಯ' [Binary opposition]ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಸಂಗತಿಗೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಸಂಗತಿಯು 'ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆ'ಯದ್ದಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.[೪೦] ಮೊದಲನೆಯದರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಈ ಎರಡನೆಯ ಸಂಗತಿಯು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯದ್ದು ವೈಭವೀಕರಣಗೊಂಡು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವಂತಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದ್ದು ಭಯ ಮತ್ತು ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ನಲುಗುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ದಮನಿಸುವ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ದಮನಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಲವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಸಂಘಟಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಜಾತೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ಸಹ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಎಂತಹದೇ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಮತ್ತು ಅಡೆತಡೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಪುರುಷ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಹವಣಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಎಚ್.ಎಂ. ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಅವರ ಒಳನೋಟ ಮೌಲಿಕವಾಗಿದೆ: "ಪ್ರಣಯದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ, ತಿಮ್ಮಿಯನ್ನು ವಿಷಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುವ

ಪಣತೊಟ್ಟು ದೃಢತೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ, ಆದರೆ ಪರಿಸರವನ್ನೆದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ತಿಮ್ಮಿಯೊಡನೆ ಬೇರೆಡೆಗೆ ಪಾರಾಗಿ ಹೋಗುವ ಗುತ್ತಿ; ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಪಾರುಮಾಡುವ ಮುಕುಂದಯ್ಯ, ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕರಾಗುವ ಐತ–ಪೀಂಚಲು ಹಾಗೂ ಇವರು ಗುತ್ತಿ ತಿಮ್ಮಿಗೂ ಸಹಾಯಕರಾಗುವುದನ್ನೂ, ಗುತ್ತಿ–ತಿಮ್ಮಿ ಮುಕುಂದಯ್ಯನಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು; ಸೇಸನಾಯ್ಕನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಕಾಡಿ; ಪಾರಾಗಲಾರದೆ ದುರಂತಕ್ಕೀಡಾಗುವ ಕಾವೇರಿ; ಅವಳ ಆ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿ ಗಟ್ಟದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಪಾರಾಗಿ ಹೋಗುವ ಚೀಂಕ್ರ; ವೆಂಕಟಣ್ಣನನ್ನು ಸೀರುಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ, ತನ್ನ ಅತ್ತೆಯ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಪಾರಾದ ನಾಗಕ್ಕ ಹಾಗೂ ಇವಳು ಚಿನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯಳಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ; ರಂಗಪ್ಪಗೌಡರ ಮನೆಯ ಆಳಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ, ಅವರ ಕಟಾಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಚೀಂಕ್ರನಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಅಕ್ಕಣಿ; ಇತ್ಯಾದಿ.."[೮೧] ಎಚ್.ಎಂ. ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು 'ಪಾರುಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಪಾರಾಗುವ ಯತ್ನ'ವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವರವರ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಲವು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುವ ಸಂಕೋಲೆಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ದಾಟಲು ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಹಲವು ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರಾಗಲು ಅಭಯ ನೀಡುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಗೂ ಪುರುಷರು ಆ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಾದರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಗತಿಯಾದ ಜಾತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಮರೆಯಾಗಿ ಮಾನವ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಗೆ ಬಂದಿವೆ.

ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು ಅವರ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ: "ವಿಶೇಷ ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಒದಗುವ ಐತ, ತಿಮ್ಮಿ, ಗುತ್ತಿ, ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಪೀಂಚಲು ಆ ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನೆಯಾದ ನಂತರ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ತಮ್ಮ 'ಕ್ಷುದ್ರತೆ'ಯನ್ನು ಮೀರಿ 'ಭೂಮ'ಕ್ಕೇರುವ ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನೆಯ ನಂತರ ಯಃಕಶ್ಚಿತ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ದುರ್ಬಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಗುತ್ತಿ ಮತ್ತು ತಿಮ್ಮಿ ತಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡು ಅರಸುತ್ತ 'ದೇಶಾಂತರ' ಹೋದರೆ, ಐತ ಹಾಗೂ ಪೀಂಚಲು ಸ್ನೇಹಿತನಾದ ಮುಕುಂದಯ್ಯನ ಆಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ."[೮೨] ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ದುರ್ಬಲವಾಗಿ ಕಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಈ

ಪಾತ್ರಗಳ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಜಾತಿ ನಿರ್ಬಂಧಗಳ ಮೀರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ, ಮುಕುಂದಯ್ಯರ ಪ್ರೇಮ ಸಫಲವಾಗಲು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗುತ್ತಿ, ತಿಮ್ಮಿ ಮತ್ತು ಐತ, ಪೀಂಚಲು ಇವರುಗಳ ವಿಶೇಷವಾದ ನೆರವು ಹಾಗೂ ಸಹಕಾರಗಳು ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ತಿಮ್ಮಿ ಹುಲಿಕಲ್ಲು ನೆತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳ ಬರುವಿಕೆಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಆಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕೆಂದು ತನ್ನ ಮನದಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಕೂತಿರುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಿಮ್ಮಿಗೆ ತಾನು ಹೊಲೆಯ ಜಾತಿಯವಳೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಆಕೆಯ ಮನದಿಂದ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಿಮ್ಮಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಮಡಿ, ಮೈಲಿಗೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ನಿಲ್ಲುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಇರುವುದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಇಂತಹ ಅಪೂರ್ವ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಗೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗುತ್ತಿ, ತಿಮ್ಮಿ ಮತ್ತು ಐತ, ಪೀಂಚಲು– ಇವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಡಿಲುಗೊಂಡು ಹೊಸ ಚಲನೆಯತ್ತ ದಿಶೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಸಹ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕರುಗಳಾದ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ತೇಜಸ್ವಿ, ಲಂಕೇಶ್, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬರೆಯಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಲಹೀನಗೊಳ್ಳಲು ಮೂರು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ: "೧. ಒಡೆಯರು ಎನ್ನಲಾಗುವ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲೇ ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ೨. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಈ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ. ೩. ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಒಡೆಯರಿಗೆ ತೋರುವ ನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತೋರುತ್ತಿರುವುದು."[೪೩] ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ. ಚಂದ್ರಯ್ಯ ಗೌಡ ಸುಬ್ಬಮ್ಮಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಲ್ಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳು ಅಮಾನುಷವಾದವು. ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸುಬ್ಬಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಿದಂತೆ ಚಂದ್ರಯ್ಯ ಗೌಡರು ಅವಳನ್ನು ಸಂಶಯದಿಂದ ನೋಡಲಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಂದ್ರಯ್ಯ ಗೌಡರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಬಲ

ಕುಸಿದಂತೆ ಸುಬ್ಬಮ್ಮಳ ಮೇಲಿನ ಹಿಂಸೆ ಜಾಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವಳನ್ನು ಅನ್ಯೆತಿಕಳೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಡಿಲಿಕೆಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿರುವ ರೂಢಿಗತ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಪಂಚದ ದುರಂತಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯರಿಂದ ಹೊಲೆಯಾಳಿನವರೆಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣುಗಳದ್ದೂ ಒಂದೊಂದು ದುರಂತಕಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗಕ್ಕನನ್ನು ಮಾರಾಟದ ದನದಂತೆ ಸಾಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕೇವಲ 'ಅದು'.. ಸುಬ್ಬಮ್ಮನಿಗೆ ಚಂದ್ರಯ್ಯಗೌಡರು ನೀಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನುಷ ತೆರನದ್ದಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಮುಗ್ಧರು, ತಂದೆ ಬಡ್ತಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ಒತ್ತೆಯಿಡುವ ಮಕ್ಕಳು, ಒಡೆಯರ ಜೊತೆ ಮಲಗುವ ಜೀತದವರು, ಬಡತನದ ಬೇಗೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಶ್ರೀಮಂತ ಮುದುಕರನ್ನು ಕೈಹಿಡಿಯುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳು, ಯಾರನ್ನೋ ಬಯಸಿ ಯಾರನ್ನೋ ಮದುವೆಯಾಗುವವರು, ಭೂಮಾಲಿಕ ಹಿತಗಳಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರೇಮಿಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪಾಡುಪಡುವವರು ಹೀಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸುವ ಈ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿಗಳು, ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಪಡಬಾರದ ಪಾಡುಪಡುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷಹೀನವಾದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಸಮ್ಮತಿಕೊಟ್ಟ ಶರಣಾಗತಿ ಸಹಜವಾಗಿದೆ."[೮೪] ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮೇಲಿನ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಅಮಾನುಷವಾದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಪುರುಷ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಕೆಲವು ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸದಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಇತಿಮಿತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಅಸಹಕಾರವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಂದ್ರಯ್ಯಗೌಡ ನಡೆಸುವ ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸುಬ್ಬಮ್ಮ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸದಿದ್ದರೂ ಆಕೆಯ ಆಕ್ರೋಶ ಮತ್ತು ಅಸಹನೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ಅಸಹಕಾರ ತೋರುವುದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ತಿಮ್ಮಿಯು ತಾನು ಪ್ರೀತಿಸಿದ ಗುತ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಓಡಿಹೋಗುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮನ್ನು ಜೀತಗಾರಿಕೆಗೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿರುವ ಒಡೆಯನಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ತಿಮ್ಮಿ ತಮ್ಮ ಧಣಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತಿಮ್ಮಿ ತನ್ನ ಅಭದ್ರತೆಯ ನಡುವೆಯೂ ತಾನು ಗುತ್ತಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಇಚ್ಚಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಧಣಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರುವುದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ತಿಮ್ಮಿ ಒಬ್ಬ ತಳಸಮುದಾಯದ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ವಿನಯಾ ಅವರು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು "ಕೇಂದ್ರ' ಮತ್ತು 'ಪರಿಧಿ' ಅನ್ನುವಂತಹ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಹೇಳೋದಾದರೆ, ಪರಿಧಿಯ ಒಳಗಡೆ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳು- ಅದು ತಿಮ್ಮಿ ಇರಬಹುದು, ಸೇಸಿ ಇರಬಹುದು, ಪೀಂಚಲು ಇರಬಹುದು, ಚಿನ್ನಕ್ಕ ಇರಬಹುದು- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರದ ಜತೆಗೇನೇ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮಾಡ್ತವೆ; ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರದ ಜತೆಗೇನೇ ಅವುಗಳ ಸಂತಾನ ಬದುಕಿನ ಸುಖ ದುಃಖಗಳು ನಿರ್ದೇಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನ ಕಾದಂಬರಿ ಹೇಳ್ತಾ ಹೋಗ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅದು ಗುತ್ತಿಯ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ತಿಮ್ಮಿ, ಗುತ್ತಿ ಬೈದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕುವುದು ಇರಬಹುದು; ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಕೋವಿ ಹಿಡ್ಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿ ಇರಬಹುದು; ತನ್ನ ಗಂಡನ ಶಯ್ಯಾನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಪಾದ್ರಿಯ ಮಗಳು ಇದ್ದರೆ ಇರಲಿ, ಆದರೆ ಆತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಬಾರದು ಅನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ದೇವಮ್ಮ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟ ಇರಬಹುದು; ಇವೆಲ್ಲ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರದ ಸುತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತವೆ"[೨೫] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು, ಕಣ, ಅಣು, ಪರಮಾಣುಗಳಿಗೂ ಒಂದು 'ಕೇಂದ್ರ' ಮತ್ತು 'ಪರಿಧಿ'ಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ತರ್ಕಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯು, ಗಂಡು ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ 'ಕೇಂದ್ರ'ವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಣನೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬರಿ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರದ ಅಧೀನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ತುಂಬ ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ತಿಮ್ಮಿ, ಪೀಂಚಲು ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇನೂ ವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೀಂಚಲು ತನ್ನ ಗಂಡ ಐತನ ಮೇಲೆ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಚಲಾಯಿಸುವವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳು ಅಧೀನತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಧಿಕಾರದತ್ತ ಚಲನೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದೈನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪರಾಧೀನತೆಗೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು ಕೂಡ ಅವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ತವಕಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಬಹು ಆಯಾಮಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕವನ್ನೇ ಅನಾವರಣ ಮಾಡ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೆ. ಹಾಗೆ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವಾಗ ಕೂಡ

ವಿಕೃತಗೊಂಡಿರುವಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೆ. ಪೀಂಚಲು ಚಿತ್ರ ಗಮನಿಸಿ. ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಅಂತ ನಾವು ಆರೋಪಿಸುವ ಧೈರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗುವ ಎಷ್ಟೋ ಗುಣಗಳು ಇವೆ. ಆಕೆ ಮರ ಹತ್ತುತ್ತಾಳೆ. ಮೀನಿನ ಬೇಟೆ ಮಾಡ್ತಾಳೆ. ರಾತ್ರೋರಾತ್ರಿ ಬಸಿರಿ ಆಗಿದ್ದರೂ ಹುಲಿಕಲ್ ನೆತ್ತಿ ಹತ್ತುತ್ತಾಳೆ. ಐತ ಹಾಗಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುಕ್ಕಲು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇರುವಂತಹವನು. ಅವನಿಗೆ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಗಂಡು ಪಾತ್ರಗಳು ಪೆಕರಾಗಿಯೊ ದಡ್ಡರಾಗಿಯೊ ಪುಕ್ಕಲರಾಗಿಯೊ ಇದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ತರಹದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡಿರುವಂತಹ ಮತ್ತು ಘೋಷಿತವಾದಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡೋದನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಕಾಣ್ತೇವಿ."[೪೬] ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿಯವರು ಹೆಣ್ಣು ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭಂಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬ ಗಮನಾರ್ಹ ಒಳನೋಟವೊಂದನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪೀಂಚಲು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಪೀಂಚಲು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತಿಮ್ಮಿ, ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಸಹ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪುರುಷರಿಗೆ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ಧೈರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಹಸದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಗಳಷ್ಟೇ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತಿವಂಥರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಕೋಮಲತೆ, ಮೃದುತ್ವ, ಹಾಗೂ ಆರ್ಷೇಯ ಗುಣಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ಪುರುಷರಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಧೈರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಹಸದ ಮನೋಧರ್ಮಗಳು ಈ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತವಾಗಿವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು "ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕುವೆಂಪು ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುರುಷತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮಾನಸಿಕ ದ್ವಿಲಿಂಗೀಯತೆ ಇರುವ ಗಂಡಸನ್ನಾಗಲೀ, ಹೆಂಗಸನ್ನಾಗಲೀ ಕುವೆಂಪುಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ"[೪೭] ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ದ್ವಿಲಿಂಗೀಯತೆಗೆ ಪೀಂಚಲು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ 'ಕಿರಗೂರಿನ ಗಯ್ಯಾಳಿಗಳು' ಕೃತಿಯು, ಹೆಣ್ಣಿನ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಗುಣಗಳನ್ನೆ ಅದ್ಭುತ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಸಹಜ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು 'ಗಂಡುಬೀರಿ' ಎಂದೋ, 'ಬಜಾರಿ' ಎಂದೋ, ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಅಂಟಿಸಿ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿ ದಮನಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ

ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮೂಲತಃ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವಳು. ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ 'ಆಗುತ್ತಾಳೆ'ಯೇ ಹೊರತು ಯಾರೂ 'ಹೆಣ್ಣಾಗಿ'ಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.[೪೮]

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಗುತ್ತಿಯನ್ನು ಕಾವೇರಿ ನೋಡುವಾಗ ಮೋಗದ ಕೋಡಿನ ಚೆಲುವಾದ ಮಿಗ ಇದ್ದಂತಿದ್ದ ಎಂಬ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತೆ; ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಪೀಂಚಲುವಿನ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುವಾಗ ಆಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಮುಕುಂದಯ್ಯನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೂ ಐತನಿಗೆ ದ್ರೋಹ ಬಗೆಯದವಳಾಗಿದ್ದಳು ಅಂತ ಬರುತ್ತೆ. ಗುತ್ತಿ ಮತ್ತು ತಿಮ್ಮಿ ನಡುವೆ ಸಂಭಾಷಣೆ ನಡೆವಾಗ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಅನುಭವ ಆಗಿದೆ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕಾವೇರಿಯ ತಾಯಿಯ ಅಂತಕ್ಕನ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಆಕೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಜತೆಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತೆ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ದಂಡಿಗೆ ಬರೋದನ್ನು ಕಾತರಿಸಿ ಕಾಯೋ ಅಂತಕ್ಕನ ತಳಮಳದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂತಕ್ಕನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗುಪ್ತವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಕೊಡುತ್ತೆ."[೪೯] ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವೇರಿ ಗುತ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರವೇ ಅಂತಹ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾವೇರಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಭಾವನೆಯ ನೋಟವು ಗುತ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ನಿಷೇಧಿತ ಎನ್ನುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಬಯಸಿದ್ದರೆ ಪೀಂಚಲು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧಳಿದ್ದಳೆಂದು ನಿರೂಪಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಪೀಂಚಲು ತಾನು ಸೇರಿರುವ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯದ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರದ ಸೂಚನೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ತನಗೆ ಗಂಡನಿದ್ದು ಕೂಡ ಪೀಂಚಲು ತನ್ನ ಒಡೆಯನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಹೊಂದಿದ್ದಳು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಅನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷನಿಗೆ ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಗುತ್ತಿ–ತಿಮ್ಮಿಯರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲೂ– ಪಾತ್ರಗಳು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಡಿಲತೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು

ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿ ಈ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತಿರುವುದಾದರೆ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರಬಹುದು.

ತಾರಿಣಿ ಶುಭದಾಯಿನಿ ಅವರ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: "ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಇಲ್ಲವೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿದರೆ ಅನೈತಿಕ. ಅದೇ ಮನೆಗಳ ಗಂಡಸರು ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಕೊಂಡಾಗ ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜತೆಗೆ ನಡಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತೆ. ಕಾಡಿ ಗುತ್ತಿಗೆ ಊಟ ಬಡಿಸುವಾಗ, ಅವಳು ಕಳ್ಳಬಸುರು ಆಗಿದ್ದಾಳೆ ಅಂತ ಹೊಳೆದ ಕೂಡಲೇ 'ಅವಳ ಮೋರೆಯನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಗುತ್ತಿಗೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಹಾಗೆ ಏನೋ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬಂದಂತಾಗಿ, ಜುಗುಪ್ಸೆಯಿಂದ ಮುಖ ಅಸಹ್ಯ ವಿಕಾರವಾಯಿತು' ಅಂತ ನಿರೂಪಣೆ ಬರುತ್ತೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಳು ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯವಳಾಗಿದ್ದು ಆ ತರಹ ಕೆಳಗೆ ಜೀಳಬಾರದು ಅನ್ನುವ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲಿದೆ."[೫೦] ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿವಾಹಪೂರ್ವ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಗುತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಹ್ಯಭಾವ ಮೂಡಿಸಿರುವುದು ನಿಜ. ಅಂದರೆ ಕಾಡಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಗುತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನೈತಿಕವಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರವೊಂದು ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗುತ್ತಿ ಹಾಗೂ ತಿಮ್ಮಿಯರಿಗೆ ವಿವಾಹಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಲೈಂಗಿಕ ಅನುಭವಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ಅನೈತಿಕ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೂಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗದು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡೊಮಿನಿಕ್ ಅವರ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ: "ಸೆಕ್ಸುವ್ಯಾಲಿಟಿನ ಹೆಂಗಸು ಮತ್ತು ಗಂಡಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ತಕ್ಷಣ ನೈತಿಕ–ಅನೈತಿಕ ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟು ಬಂದು ಬಿಡ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕ ಇಡೀ ಕಥಾಜಗತ್ತು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿಭಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳೋ ಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ, ಎಲ್ಲರ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗ್ತಾ ಇರ್ತದೆ. ಸೆಕ್ಸುವ್ಯಾಲಿಟಿ ಅನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೀಡ್ ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಒಂದು ಸಮಾಜದ ರಚನೆ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುವಂತಹ ರೀತಿ, ಒಂದು ಗ್ರಾಹಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದ್ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಅನ್ನೋದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಕ್ರಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗಡೇನೆ ಕಾಣಿಸ್ತಾ ಇರ್ತಾವೆ."[೫೧]

ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು ಅವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಚಿನ್ನಮ್ಮ, ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಐತ, ಪೀಂಚಲು ದಾಂಪತ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಿಖರವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಚಿನ್ನಮ್ಮರ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧ ವ್ರತ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದ ನೀತಿಯ ಭೀತಿ ಅದಕ್ಕಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೇವಲ ರತಿ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜದ ನೀತಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವ, ಆದರ್ಶ ಸಾಧನೆಯ ಗುರಿ ಇಲ್ಲದ, ಆದರೆ ಸಹಜವಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಐತ ಪೀಂಚಲುವಿನದ್ದು. ಈ ಎರಡು ಚಿತ್ರಣಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳು ದುರಂತಮಯವಾಗಿವೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮುಕುಂದಯ್ಯರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಇವರ ಸಂಬಂಧ ಜನ್ಮಾಂತರದ್ದು ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಇವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಹಾ ಸಂಘದ ಸದಸ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಐತ, ಪೀಂಚಲು ಅಥವಾ ಗುತ್ತಿ, ತಿಮ್ಮಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಶೂದ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರರಾಜಕಾರಣದ ಈ ನೆಲೆ ಐತ-ಪೀಂಚಲು, ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿಯರನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಅವರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಿ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ."[೭] ಕುವೆಂಪು ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮುಕುಂದಯ್ಯರ ಬದುಕನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ತಳ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮುಕುಂದಯ್ಯರ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಬಹುಮುಖಿ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ; ಯಾರೂ ಅಮುಖ್ಯರಲ್ಲ..' ಎಂದು ಓದುಗರಿಗೆ ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯ-ಅಮುಖ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಳ ಸಮುದಾಯದ ಗುತ್ತಿಯ ಪಯಣದೊಂದಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮುಕುಂದಯ್ಯರ ಬದುಕನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವ ಅಥವಾ ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಐತ-ಪೀಂಚಲು, ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿಯರ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಂ.ವಿ. ವಸು ಅವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ವರ್ಣನೆ ಕುರಿತು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಮದುಮಗಳು'ನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಭಾವವೂ ಇದೆ. ಜೀವನವೂ ಇದೆ. ಅವಳ ದೈಹಿಕ ವರ್ಣನೆ ಬರುವಾಗಲೂ, ಕಾಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತೇ ಹೊರತು, ಅವಳು ಎಲ್ಲೂ ಕೇವಲ ಆಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಥವಾ ಶಾಕುಂತಲೆಯ ವರ್ಣನೆ ತಗೊಂಡರೆ, ಅವರ ಅಂಗಾಂಗ ವರ್ಣನೆ ಅನಾಟಮಿಕಲ್ ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತೆ."[೫೨] ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹೆಣ್ಣು ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ವರ್ಣಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಸು ಹೇಳಿದ್ದು ದಿಟ. ಅದೇ ನವ್ಯದ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ವರ್ಣನೆಯು ಅವರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇವಲ ಕಾಮದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾಲದ ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪುರುಷರ ಕಾಮವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವಂತೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜದಂತೆ ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಭಾಗದಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು, ಅದ್ಭುತವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಐತ, ಪೀಂಚಲು ಮತ್ತು ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಇವರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಾಗ, ನಾಗಮ್ಮ, ನಾಗತ್ತೆ, ಕಾವೇರಿ, ಅಜ್ಜಿ–ಈ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಮನವನ್ನು ಅನುರಣನಗೊಳಿಸುವಾಗ ಕುವೆಂಪು ಅಪ್ಪಟ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೀತೆಯಂತಹ ರಮ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗಲೂ ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಗಳಿಗೆಗೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮಲೆನಾಡಿನ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದ ಅಪರಿಚಿತತೆಯನ್ನು ಪರಿಚಿಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದ ಅಪರಿಚಿತತೆಯನ್ನು ಪರಿಚಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ."[೬೪] ಇಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಕುರಿತು ಅಪಾರವಾದ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದ್ಭುತವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದ ಒಳಗಡೆಯೇ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಹಾಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಕಾದಂಬರಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ. ‘ಬಂಧ’ ಮತ್ತು ‘ಕೇಂದ್ರ’ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

‘ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು’ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮೊದ ಮೊದಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ರೂಪನಿಷ್ಠ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದರು. ಆಶಯ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ‘ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು’ ಕಾದಂಬರಿಯ ‘ಆಶಯ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿ’ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದವರು. ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪ ಹೀಗಿತ್ತು: “ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಏನೋ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಚಿತ್ರಣದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜಯಗಳಿಸುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ, ಆ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥ ಸೂಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಅನುಭವದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಒಂದರ್ಥದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಹರವು ಮತ್ತು ಆಶಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಅವರ ‘ಆನ್ನಾ ಕೆರೆನಿನಾ’ಗಿಂತ ವಿಸ್ತಾರ ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯೊಡನೆ ಹೋಲಿಕೆ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುವಷ್ಟು ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ‘ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು’ ಸೋಲುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅನುಭಾವವಲ್ಲ, ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬಂಧವನ್ನೊದಗಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲೇ ಬಿರುಕಿರುವುದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.”[೫೫]

‘ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು’ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ “ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಂಧ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನೈತಿಕ ವಿಕಾಸದೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ”[೫೬] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೂ ನಡುವೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಂದರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಅನುಭವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಇದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಷೆ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಸೋಲುವುದರಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರು ತುಂಬ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಇಡೀ ಲೇಖನವನ್ನು ಕೃತಿಯ ‘ಬಂಧ’ದ ಸಡಿಲಿಕೆ, ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ

ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು 'ಕೇಂದ್ರ'ಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಮೀಸಲಿರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ ಹಾಗೂ ವಿನ್ಯಾಸ ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಂತಹ ಪ್ರಕಾರವು ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯಾಗುವ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯೇ ಗೈರುಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ.

ಎಫ್.ಆರ್. ಲೀವಿಸ್‌ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಗಾಢ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟಿದ್ದ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರು "ನಾನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಯಸುವುದು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟು 'ಸತ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಅನುಭವಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ"[೫೭] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಯಸುವುದು ಜೀವನದರ್ಶನವನ್ನು ಅನುಭವವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವಾಗಿತ್ತು. ಜೀವನವನ್ನು ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನೋಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಬಂಧ'ವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಫ್.ಆರ್. ಲೀವಿಸ್‌ನ ಅಚಲ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರು ಕಟಿಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದರಿಂದ 'ಶಿಲ್ಪ'ವನ್ನೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ಮಾನದಂಡವೆಂಬುದು ಅವಳ ಅಚಲ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯೆಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಅವರ ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲಾಕೃತಿ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಚ್.ಎಂ. ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಅವರು ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡುತ್ತ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಂಧದ ರೀತಿ 'ಆಕೃತಿ'ಯಂತೆ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯದಲ್ಲ; ಸಂಗೀತದ 'ಲಯ'ದಂತೆ ತೆರೆದ ರೀತಿಯದು. ಇಲ್ಲಿ ಬಂಧವನ್ನೊದಗಿಸಿಕೊಡುವ ವಸ್ತು 'ಪಾರು ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಪಾರಾಗುವ ಯತ್ನ'ವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂತ್ರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ."[೫೮] ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಅವರು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು'

ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಂಧವನ್ನು 'ಸಂಗೀತದ ಲಯದಂತೆ ತೆರೆದ ರೀತಿಯದ್ದು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಂಧವನ್ನು 'ಮುಕ್ತ ಬಂಧ'[೫೯] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರು ತಮಗೆ ಅನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿದ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿಜವಾದ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳನ್ನಾಗಲೀ, ಈ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡದಿರುವುದೇ ಅದರ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಕೂಡ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲೆ ಇವೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದವರು ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನ ಕುರಿತು "ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಕರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಇದ್ದೂ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಇದ್ದೂ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಗೌರವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ. ಅವರ ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಳಸಿದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಅಗಮ್ಯ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಧಾರದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನವು. ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇರೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೂಡ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲದ ಕೃತಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ"[೬೦] ಎನ್ನುವ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಪ್ರಣೀತ 'ಶಿಲ್ಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನ'ದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಇದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಮತ್ತು ನರಹಳ್ಳಿ ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧಾನದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯ, ಆಮೂರ, ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಮುಂತಾದವರು ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನವ್ಯ ಮಾರ್ಗದ ಹೆದ್ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಈ ವಿಮರ್ಶಕರೆ ತಮ್ಮದೆ ಕಾಲ್ಹಾದಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಅವುಗಳ ನೈಜ ಜೀವಸೆಲೆಗಳ ಆಳ-ಅಗಲಗಳನ್ನು ಬಗೆದು ತೋರಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ಈಗಲೂ ಕೂಡ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ನಡೆದಿವೆ.

ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರು: "ಸಾವಯವ ಸಂವಿಧಾನವುಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿ ಎಷ್ಟೇ ಉಪಕತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಇಲ್ಲವೆ ನೈತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಬದುಕಿನ ವೈವಿಧ್ಯ-ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳೆಲ್ಲ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕು. ಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರ ವಸ್ತು ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪುಟ್ಟಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥವಾದ ಒಂದು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೇ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮುಕುಂದಯ್ಯ, ಗುತ್ತಿ, ವೆಂಕಪ್ಪನಾಯಕ, ದೇವಯ್ಯ, ಸೆಟ್ಟರ ಕಾವೇರಿ, ಐತ, ಚೀಂಕ್ರ-ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ಅವರವರವೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿವೆ ಹಾಗೂ ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ ಒಮ್ಮುಖವಾಗದೆ ಹರಿಹಂಚಾಗಿದೆ."[೧೦]

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಆಪಾದನೆಗಳೆಂದರೆ-೧. ಸಾವಯವ ಸಮಗ್ರೀಕರಣದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳಿದ್ದರೂ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ೨. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಹಲವಾರು ಪಾತ್ರಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಒಂದಂಶವೆಂದರೆ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ 'ಬಂಧ' ಮತ್ತು 'ಕೇಂದ್ರ'ಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಅದರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು "ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪ" ಎಂಬ ಗುರಾಣಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡೆ ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೊರಡುವುದರಲ್ಲೆ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದೊಂದು 'ವಿಶೇಷವಾದ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆ'ಯಾಗಿದೆ. ಶಾಬ್ದಿಕ ರಚನೆಯ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡಿ ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಶಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯುವ ಪಾತ್ರ, ಸನ್ನಿವೇಶ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಘಟಕಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುವಂತವುಗಳು ಎನ್ನುವುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧೋರಣೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳುವುದರಿಂದ ಅವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಡುವುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಿವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಬಂಧ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ: "ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪುರವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾವಸನ್ನಿವೇಶ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಾತ್ರವೂ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭಾವಸನ್ನಿವೇಶದ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ. ಜೀವಂತ ವಾಸ್ತವದ ಒರೆಗಲ್ಲು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಟ್ಟು ಬಂಧದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್‌ನಂತೆಯೇ ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವರದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದು ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸುಲಭ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ."[೨] ಗಿರಡ್ಡಿ ಅವರು ಹೇಳುವ 'ಪುಟ್ಟಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಸಮಗ್ರ ದರ್ಶನ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತು ಅಸಮರ್ಪಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅವಸರದ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ನವ್ಯದವರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಈ ಕಾಮೆಂಟ್ ವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ: "..ನವ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ತೋರಿಸಿತು. ಜಗತ್ತು ಇವರಿಗೆ ಕಾಣಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇವರೊಡನೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ನಾನು ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದೆ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜತೆಗಿದ್ದರೂ ನಾನು ನಿಂತ ನೆಲ ಮತ್ತು ನೆಲೆ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತೇನೋ! ಅದಕ್ಕಾಗೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಂಧ, ಕೇಂದ್ರ, ಪರಕೀಯ ಇಂಥವುಗಳಿಂದ ನಾನು ಹೊರಗೇ ನಿಂತೆನೇನೋ! ಹರಿಯುವ ಬದುಕಿಗೆ ಯಾವ ಬಂಧವಿದೆ? ಯಾವ ಕೇಂದ್ರವಿದೆ?"[೩]

ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಮಲೆನಾಡಿನ ಲೋಕವನ್ನು ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಿಯವಾಗುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಕಲಾವಿದ ಕುವೆಂಪುವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಹೂವಯ್ಯನ ಪರಕೀಯ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಕುವೆಂಪುವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸುಂದರವಾದ ಚಿತ್ರಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವೆಂದು ಕಾಣುವ, ನೀತಿ-ಅನೀತಿಗಳಿಂದ ಅಬಾಧಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಕತೆಗಾರ ಕುವೆಂಪು ಬರಿ ಈಸ್ತೇಟ್ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುಧಾರಕ ಕುವೆಂಪುವಿನ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಈ ದಟ್ಟ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಗಿಯಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಭಾವುಕನಾದ ಹೂವಯ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಂದೊಡ್ಡುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು

ಅರ್ಥವತ್ತಾಗುವಂತೆ ಒಡಿದುಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತಾವು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಲೋಕದೊಳಕ್ಕೆ ತಂದು ತೊಡಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಒಳಕ್ಕೆ ತರದೆ, ತೊಡಗಿಸದೆ ವಿವರಗಳ ಲೋಕವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋಗುವ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕೂಡ ಸೂತ್ರರೂಪವಾದ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕೃತಿಯೊಳಕ್ಕೆ ಸ್ವಂತ ಹೇಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಕುವೆಂಪು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ."[೬೪] ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ತಕರಾರುಗಳೆಂದರೆ, ೧. 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಲೆನಾಡಿನ ಪಾತ್ರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೂವಯ್ಯನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಒಂದಾಗಿ ಬೆರೆಸುವಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ೨. ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅತಿಯಾದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕಿವೆ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕೂಡ ಸೂತ್ರರೂಪವಾದ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದಿರುವುದು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯ, ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಎನ್. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಮುಂತಾದವರು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಸಮ್ಮತಿಸದೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ: "..ಕೇಂದ್ರವೆಂದರೆ, ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಿಷಮಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಾರುಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕರಾಗುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬಂಧವನ್ನೊದಗಿಸುವ 'ವಸ್ತು' 'ಪಾರುಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಪಾರಾಗುವ ಯತ್ನ'ವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' 'ಸೂತ್ರರೂಪವಾದ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಾಗಲೀ, 'ಕನ್ನಡದ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾದಂಬರಿ ಆಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಸೋಲುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅನುಭಾವವಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬಂಧವನ್ನೊದಗಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೇ ಬಿರುಕಿರುವುದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಾಗಲೀ, 'ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಪುಟ್ಟಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಸಮಗ್ರದರ್ಶನ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಾಗಲೀ, ಸರಿಯಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ."[೬೫] ಚನ್ನಯ್ಯನವರು ನವ್ಯಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿದ್ದು ಕೂಡ ಅವರು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವವರಾಗಿದ್ದರು

ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ನೇರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದವರಲ್ಲ; ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಪಠ್ಯ'ವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಶೋಷಿತರ ಪರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕೂಡ ಬಲವಾದ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿತ್ತು.[೬೬] ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಂಯಮವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಚೀರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಎಂಜಿಕೆ, ಗಿರಡ್ಡಿ ಅವರುಗಳ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸೋಲನ್ನು ಗಂಭೀರವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಯ್ಯನವರು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಭಾರತೀಪುರ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಾಂತಿ ಹೇಗೆಲ್ಲ ವಿಫಲವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕ ಜಗನ್ನಾಥ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ದಲಿತರ ಜೀವನ ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಜಗನ್ನಾಥ ಈ ಯಾವುದೇ ತತ್ವದಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತನಾಗಬಾರದು ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದೇ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಗನ್ನಾಥ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ 'ಕ್ರಿಯೆ'ಯಲ್ಲೂ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ನಂಬಿದ ತತ್ವವನ್ನು ಪಾತ್ರದ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆವುಂಟಾಗಿದೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೆ ಚನ್ನಯ್ಯನವರು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ವಿಚಾರಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಒಂದಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಗನ್ನಾಥನ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಡುವೆ ಬಿರುಕು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಜಗನ್ನಾಥನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರದ ನಡುವೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಗನ್ನಾಥನ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸೋಲುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಲೇಖಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಂತಾಗಬಾರದು. 'ಭಾರತೀಪುರ'ದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಜಗನ್ನಾಥನ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾರವನ್ನು ಹೊರೆಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಆಶಯದ ನಡುವೆ ಬಿರುಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಬದ್ಧವಾದ 'ಕೇಂದ್ರ' ಇರಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಟವೇಕೆ? ಕೇಂದ್ರ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ

ಕೇಂದ್ರ ಇರಬೇಕು; ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ವಿವರಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿರುವುದು ಲ್ಯಾಂಗ್ವೇಜ್ ಆಫ್ ಫ್ಯಾಕ್ಟ್ಸ್–ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಒಟ್ಟು ಜೀವನಾನುಭವ ಮತ್ತು ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ನಿರೂಪಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜೀವನ ವೈವಿಧ್ಯ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯ ಹಿಡಿತ ಮೀರಿ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಅದು ಉದ್ದೇಶಿತವಾದುದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳೂ ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಲಾತ್ಮಕ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು. ಈ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮುಖ್ಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ 'ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಅಥವಾ 'ವಿಕಸನ'ವಾಗಿದೆ"[೬೭] ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೂವಯ್ಯ ಪಡೆದ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಮಲೆನಾಡಿನ ಲೋಕವನ್ನು ಹೊಸ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಹೂವಯ್ಯನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ತಂದು ಸೇರಿಸಿದ್ದು ಅಂಥ ಅನ್ನಿಸಲಾರದು. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು "ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿನ ಚಿತ್ರಣದ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಣನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿವರವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳು ಆ ಬದುಕಿನ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ಓದುಗರನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದೆಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವವರಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಜೀವನ ಅಪರಿಚಿತ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಅವರು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಕಾರಣವೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಅವರು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೋ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಕಾರಣ ಮಾತ್ರ ಸಂಭಾವ್ಯವಲ್ಲವೇನೋ? ಏಕೆಂದರೆ ಓದುಗರ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಯ ಆಶಯವನ್ನಾಗಲೀ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ನೇರವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ"[೬೮] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: "ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಯೌವನದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಅದು ಹಚ್ಚ ಹಸಿಯ ಕೃತಿಯೇನಲ್ಲ; ಅದೇ ರೀತಿ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಲೇಖಕರ

ಪರಿಣತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಹೊಸ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೊಸತನ ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿದೆ. 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಗಿಂತ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯ ಸಕ್ರಿಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಹೊರತು ಕಲೆಯ ಪರಿಣತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗುಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ"[೧೯] ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಈ ಹೇಳಿಕೆ 'ಅಡ್ಡ ಗೋಡೆ ಮೇಲೆ ದೀಪ' ಇಟ್ಟಂತಿದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೂಗಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು, ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕೂಡ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಆರಕ್ಕೇರದ, ಮೂರಕ್ಕಿಳಿಯದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಹೊಸತನ ಕೇವಲ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಎಂದಿರುವುದು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು 'ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು 'ಕೃತಿ ಸಮೀಕ್ಷೆ'ಯನ್ನು. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಲೇಖಕರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಬಗ್ಗೆ "ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅವರ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿವೆ"[೨೦] ಎಂದದ್ದು ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತವಾದ, ತೆಳುವಾದ ಗ್ರಹೀತವಾಗಿದೆ.

ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸೋಲಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗುತ್ತಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಾದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಚನಾವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಮುಖ್ಯನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕಲಾವಿದ ಕುವೆಂಪು ನಾಯಿಗುತ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಪಾತ್ರವಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಚಿಂತಕ ಕುವೆಂಪು ಮುಕುಂದಯ್ಯನನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪದ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಿ ಸೋಲುತ್ತದೆ... ಗುತ್ತಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಮುಕುಂದಯ್ಯನನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ವೈಭವಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾರದೇ ಹೋಗಿರುವುದು

ಕಾದಂಬರಿಯ ಸೋಲಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ."[೨೧] ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸೋಲು-ಗೆಲುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪದ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕೃತಿಯ ಸೋಲೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೂಲತಃ ಎಂಜಿಕೆ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ವಾದವಾಗಿದ್ದು ನರಹಳ್ಳಿ ಅವರು ಕೂಡ ಇದನ್ನೆ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲಿಗೆ 'ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ' ಎಂದಿರುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಅಥವಾ ಗುತ್ತಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಚರಾಚರ ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪಾತ್ರದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಜೀವನ ಅಥವಾ ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡುವಂತಹ ವಿಧಾನ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಲವಾರು ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಕೂಡ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗೊಂದು ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರ ಅಥವಾ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ನವ್ಯದವರ ಹಟ; ವಾದವೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಅದೇಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಎಂಜಿಕೆ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಗಿರಡ್ಡಿ, ನರಹಳ್ಳಿ-ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಬಂಧ' ಮತ್ತು 'ಕೇಂದ್ರ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ? ಈ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಕ್ರಾಮಕ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಸೋಲನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಕೇವಲ ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚರ್ಚೆಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಆಳದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಗಳ ನಡುವಿನ ತಾತ್ವಿಕ ವಾಗ್ವಾದ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಘಟ್ಟದಿಂದ ಈ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಾದಗಳು ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗುತ್ತ ಬಂದವು. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರದಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಪಾತ್ರಗಳ ಅಂತರ್ಮುಖತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮುಖತೆ, ಏಕಾಂಗಿತನ ಮುಂತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ; ನವ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಭವದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ, ತಮ್ಮದು ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಿಕ್ಕೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಭವ

ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೆಂದು ಚಲಾವಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ; ಅನುಭವದ ಗಟ್ಟಿತನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತಂತ್ರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತ, ಪ್ರತಿಮೆ ಇತ್ಯಾದಿ 'ಬೆದರು ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು' ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ; ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪೊಳ್ಳು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ತಟಸ್ಥ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ; ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡರೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿ ಶಕ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಶಾಮೀಲಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ಅಪಾಯಕಾರಿ."[೨]

೫.೩ ಉಪಸಂಹಾರ

'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಮರು ಅಧ್ಯಯನ 'ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಕುತೂಹಲಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಬಂಧ' ಹಾಗೂ 'ಕೇಂದ್ರ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಲ್ಲ ಕಲಾಕೃತಿಯ ರೂಪವು ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಮದುಮಗಳು' ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಸೋತಿದೆ ಎಂದೇ ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನವ್ಯದವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಶೂದ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಲೇಖನಗಳು ಕುವೆಂಪು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ನಿಷ್ಠುರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ವೈದಿಕ ಅಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟವರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣದ ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕುವೆಂಪು ದಲಿತರ ಅಪಮಾನದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣಲಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಬಡತನ, ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಂವೇದಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟಾಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯ ನಿಷ್ಠುರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಸಹನೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ವ್ಯವಧಾನವಿಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ, ಪುರುಷ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಹಂಬಲಿಸುವ, ಅಧೀನತೆಯಿಂದ ಸಮಾನತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿವೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅದರೆಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ವಿವೇಚಿಸುವ ಲೇಖನಗಳ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಆರಾಧನೆಯ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ಹಾಗೂ ತೀವ್ರ ಮಮಕಾರದಿಂದ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಜಾಸ್ತಿಯಾಗಿವೆ. 'ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯು ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಹೇಗಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೦೧. ದೇಜಗೌ(ಸಂ), ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆ', ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ, ಪು. ೮೩೪

೦೨. ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ, ಅದೇ, ಪು. ೮೩೬-೮೩೭

೦೩. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, 'ಶೂದ್ರಶಾಹಿಯಿಂದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯೆಡೆಗೆ', ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು, ಪು. ೯೧

೦೪. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, ಅದೇ, ಪು. ೯೫

೦೫. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, ಅದೇ, ಪು. ೭೪-೭೫

೦೬. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಸ್ವರೂಪ', ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. ೧೨೫

೦೭. ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಕನ್ನಡ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಕಾದಂಬರಿ, ಪು. ೮೧

೦೮. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯ: ಕಾದಂಬರಿ, ಪು. ೧೨೭

೦೯. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು', ಆಧುನಿಕತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ: ಕಾರಂತ-ಕುವೆಂಪು ಕಥನ, ಪು. ೧೫೪

೧೦. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ', ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಪು. ೯೩-೯೪

೧೧. ಕೆ.ಪಿ. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ' ಎಂಬ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತ ಈ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ', ಪು. ೩೨-೩೩

೧೨. ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು, ಅನುಸಂಧಾನ, ಪು. ೩೬-೩೭

೧೩. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ', ಶ್ರೀಕುವೆಂಪು, ಪು. ೧೦೨

೧೪. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೪

೧೫. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೮

೧೬. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೮

೧೭. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೫

೧೮. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಅದೇ, ಪು. ೧೧೧

೧೯. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ದಲಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವಾಗ್ವಾದ', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು, ಪು. ೧೨೩-೧೨೪

೨೦. ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾರ್ಷಿಕ ೧೯೮೦, ಪು. ೧೨೪

೨೧. ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, 'ಕುವೆಂಪು ಕಂಡ ದಲಿತ ಜೀವನ', ಕುವೆಂಪುಯುಗ, ಪು. ೯೧

೨೨. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು, ಅದೇ, ಪು. ೧೫೨

೨೩. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, 'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು', ತೊಂಡು ಮೇವು, ಕಂತೆ-೧, ಪು. ೨೨೬

೨೪. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ, ಪು. ೨೬೪

೨೫. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ', ನಡುಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂದೀಲುಗಳು, ಪು. ೨೦೩

೨೬. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೯-೧೧೦

೨೭. ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, ಅದೇ, ಪು. ೮೬

೨೮. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, 'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಳು ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು', ಕದಡು, ಪು. ೧೧೪-೧೧೫

೨೯. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, ಅದೇ, ಪು. ೧೨೨

೩೦. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ, 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ', ಪು. ೬೩

೩೧. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಅದೇ, ಪು. ೧೪೦

೩೨. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಸ್ವರೂಪ', ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. ೧೨೨

೩೩. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಅದೇ, ಪು. ೧೨೪- ೧೨೫

೩೪. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕ ಜಾಲ', ಆಲಿಸಯ್ಯ ಮಲೆಯ ಕವಿ, ಪು. ೨೮

೩೫. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪಗಳು', ನಕ್ಷೆ-ನಕ್ಷತ್ರ, ಪು. ೧೪೫-೧೪೬

೩೬. ಎಂ. ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು, 'ಕೃತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಪು. ೧೩೨

೩೭ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಅದೇ, ಪು.೧೧೧

೩೮. ಅದೇ, ಪು. ೧೧೦

೩೯. ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಪ್ರತೀಕಗಳು', ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪು. ೭೬೫

೪೦. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ನೋಡಿ, ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ, 'ದ್ವಿಮಾನ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ: ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಏಕರೂಪೀತನದ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಪು. ೩

೪೧. ಎಚ್.ಎಂ. ಚೆನ್ನಯ್ಯ, 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಪು. ೧೨೨

೪೨. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು, ಅದೇ, ಪು. ೧೭೦

೪೩. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಅದೇ, ಪು. ೧೪೦

೪೪. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಅದೇ, ಪು. ೧೨೩-೧೨೪

೪೫. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ವಿನಯಾ, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು. ೬೯

೪೬ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಪು. ೭೪

೪೭. ಶ್ರೀನವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು, ಅದೇ, ಪು. ೧೫೨

೪೮. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ನೋಡಿ, Simone de Beauvoir, The Second Sex, p. 29

೪೯. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು. ೫೨

೫೦. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ತಾರಣಿ ಶಯಭದಾಯಿನಿ.ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು. ೫೨-೫೩

೫೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ.ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು. ೫೪

೫೨. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು, ಅದೇ, ಪು. ೧೪೨-೧೪೩

೫೩. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ಎಂ.ವಿ. ವಸು, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು. ೭೪

೫೪. ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ, ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ: ದೇಹ–ಆತ್ಮಗಳ ನಡುವೆ, ನಡುವೆ ಸುಳಿವ ಆತ್ಮ, ಪು. ೪೯

೫೫. ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು, 'ಕೃತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಪು. ೧೪೮

೫೬. ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಅದೇ, ಪು. ೧೨೭

೫೭. ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಅದೇ, ಪು. ೧೪೯

೫೮. ಎಚ್.ಎಂ. ಚೆನ್ನಯ್ಯ, 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಪು. ೧೨೧–೧೨೨

೫೯. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ತಕಜಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು', 'ಸಹ್ಯಾದ್ರಿಯ ಸೂರ್ಯ', ಪು. ೨೮೩

೬೦. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಅದೇ, ಪು. ೧೨೪

೬೧. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, 'ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ', ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ಪು. ೫೯

೬೨. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಅದೇ, ಪು. ೨೮೨

೬೩. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ, ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ, ಪು. ೨೬೪

೬೪. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಪುಟ. ೯೨

೬೫. ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯ, ಅದೇ, ಪು. ೧೨೦–೧೨೧

೬೬. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, 'ಚನ್ನಯ್ಯ: ಸಾವನ್ನು ಧೇನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಲೇಖಕ', ಕತ್ತಿಯಂಚಿನ ದಾರಿ, ಪು. ೨೦೨–೨೦೩

೬೭ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಅದೇ, ಪು. ೧೯೬

೬೮. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಅದೇ, ಪು. ೨೨೪

೬೯. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯ ಕಾದಂಬರಿ, ಪು. ೧೨೫

೭೦. ಅದೇ, ಪು. ೧೩೦

೭೧. ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ, 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ಅನುಸಂಧಾನ, ಪು. ೩೪

೭೨. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, 'ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯ', ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ, ಪು. ೩೨೪

ಅಧ್ಯಾಯ–ಆರು

'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ–ಆರು

'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

೬.೧ ಪೀಠಿಕೆ

ಕನ್ನಡದ ಜನಪ್ರಿಯ ಲೇಖಕರಾದ ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರು ನವ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವರು. ಭೈರಪ್ಪನವರು ಕಳೆದ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವಲ್ಲಿ ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪಾತ್ರವೂ ಹಿರಿದಾಗಿದೆ. ಗದ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಭೈರಪ್ಪನವರು "ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವನಕ್ಕೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದು; ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಮುಖಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು, ನಿರೂಪಿಸಲು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅವಕಾಶವುಳ್ಳದ್ದು; ಓದುಗರೊಂದಿಗೆ ಸುಲಭವಾದ, ನೇರವಾದ ಹೃದಯಸಂವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಅದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ"[೧] ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಭೈರಪ್ಪನವರ 'ದಾಟು'(೧೯೭೩) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾದ ಕಾದಂಬರಿ. ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರು ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರರು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು "ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಸ್ತೇಜಗೊಂಡಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಲು ಅದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿರುವ ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸಿದ್ಧಶೈಲಿ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕೇವಲ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರಿಂದಲೇ ತುಂಬಿರುವ ಅದರ ಸಾಹಿತಿ ವರ್ಗ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿರುವ ಅದರ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತನ"[೨] ಎಂದು

ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಅದು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ ಕಾವು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಜಾತೀಯತೆ' ಮತ್ತು 'ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ'ಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಲೋಹಿಯಾವಾದದ ಗಾಳಿಯೂ ರಭಸವಾಗಿಯೇ ಬೀಸುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಪಠ್ಯ'ವೊಂದರ ಹಾಗೂ ಲೇಖಕರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಚರ್ಚೆ ಮುನ್ನಲೆಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲೂ ಕಾದಂಬರಿಯಂತಹ ಜನಪ್ರಿಯ ಪ್ರಕಾರವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾರಿದ್ರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ಜಾತಿಯಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು ಬಯಸಿತು. ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಬಾಧಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಕಥಾ ಚೌಕಟ್ಟು ತಿರುಮಲಾಪುರದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭೌಗೋಳಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಜರುಗುವಂತಹದ್ದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಹಲವು ರೂಪಗಳು ಪಾತ್ರ, ಸನ್ನಿವೇಶ, ಜಾನಪದ ಕತೆ, ಪರಂಪರಾಗತ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯು ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕೇಳಿಬಂದಿವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕುವೆಂಪು, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಮುಂತಾದವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದವುಗಳೆಂದು ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟೊಂದು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕುರಿತು ಉಗ್ರ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಅವರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೊ, ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ದಾಖಲೆ ಮಾರಾಟದ ಕಾರಣಕ್ಕೊ ಅವರನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯ ಬಹಳ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಲೇಖಕರೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ಯತ್ನವೂ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಹಾಗೂ ಪುನರ್ ಮುದ್ರಣಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮಾನದಂಡವಾಗಲಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿವೇಕ ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಿದೆ.

ಭೈರಪ್ಪನವರು ಮೋಹಕವಾಗಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣ ಚತುರರು. ಅವರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗ ವರ್ಗವನ್ನೆ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭಾವುಕವಾದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು

ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಓದುಗರ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಯಾವುದೊ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಕೇವಲ ಲೇಖಕರ ಧೋರಣೆಯ ಮುಸುಕನ್ನು ಧರಿಸಿ ಅವತರಿಸುವ ಒಣ ಚರ್ಚೆಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಭೈರಪ್ಪನವರು ಎಷ್ಟೊ ಬಾರಿ ತಾವು ನಂಬುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬ ಆರೋಪಗಳೂ ಇವೆ. ಅವರು ಪ್ರತಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೂ ಒಂದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ತರ್ಕಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭೈರಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಜವಾಗಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆಯೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ 'ದಾಟು' ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮರು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆ ಲೆಯಲ್ಲಿ 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಮರ್ಶಕರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ; ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ; ಶಿವರಾಮಯ್ಯ; ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ; ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ; ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ; ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ; ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್; ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ; ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ; ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ; ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್; ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್; ಪಾ.ನ. ಮಯ್ಯ; ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಜೋಕಟ್ಟೆ ಹಾಗೂ ಕೆ.ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ

ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಜೀವನಾನುಭವದ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿ ಅದರ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೂಡ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಬಳಸುವ ಮಾನದಂಡ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನ, ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ, ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಹು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಒಂದು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭೈರಪ್ಪನವರ 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಭಾರತದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ರಚನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ನಂತರದ ತಲೆಮಾರಿನವರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ನೆಹರು ಕಾಲಘಟ್ಟದವರೆಗಿನ ಕಥಾಚೌಕಟ್ಟು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಂವಿಧಾನದ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ವಿಧಾನಗಳಾವವು?

೨. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿವಿಧ ವರ್ಣದವರು ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಾಗಿದ್ದರೂ ಇದರ ಕ್ರಿಯೆ ಜರುಗುವುದು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗ್ರಾಮ ತಿರುಮಲಾಪುರ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಯಾವ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ?

೩. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಂದ ನಡೆಯುವ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಘರ್ಷವಿದ್ದು ಅದು ಹಲವು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಘರ್ಷವು ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಅಸೂಯೆ, ಕೋಪತಾಪ, ಹಿಂಸೆ, ಮೇಲು-ಕೀಳಿನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೋಕವು ಇಂತಹ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದೆ? ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತವೆ?

೪. ಈ ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಒಲವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ? ಅಥವಾ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವ ಯಾವ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೌನವಹಿಸಿದೆ? ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಕೃತಿಗಳ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೂ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮತ್ತು ನಿಲುವುಗಳೇನು?

೫. ಇಲ್ಲಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಹಾಗೂ ಗಂಡು ಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಕಾಣುವಾಗ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿವೆ. ಪ್ರೇಮ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಮದುವೆ, ಅಂತರಜಾತಿ ವಿವಾಹ, ಭೋಜನ, ಆಸ್ತಿಗಳು ಬದುಕಿನ ನಿಯಂತ್ರಕ ಮತ್ತು ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ನಿಷೇಧ, ಕಟ್ಟುಪಾಡು, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು

ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ? ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಯಾವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುತ್ತವೆ?

'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುವ ಲೇಖನಗಳ ಮರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ:

ಅ. 'ದಾಟು'ನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಆ. 'ದಾಟು'ನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ'ದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಇ. 'ದಾಟು'ನಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಈ 'ದಾಟು'ನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

೬.೨ ಅ. 'ದಾಟು'ನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ.

ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಅವರು ಭೈರಪ್ಪನವರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಕಥನದ ಪುಟಪುಟದಲ್ಲೂ ಜಾತಿಗಳ, ಉಪಜಾತಿಗಳ ಮತ್ತು ಅವು ಆಡುವ ರಾಜಕೀಯ/ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಟಗಳ ವರ್ಣನೆ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿದೆ. ಆ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಜಗಳ, ಕುಹಕ ಮತ್ತು ಅಸೂಯೆಗಳಿವೆ. ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೀಯಾಳಿಸುವಂತಹ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಉಪಕತೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಬೂದುಗುಂಬಳಕಾಯಿ ಕತೆ, ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಕತೆ ಮತ್ತು ಜಮದಗ್ನಿ-ರೇಣುಕ-ಮಾತಂಗಿ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಕುಹಕವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಾಗಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಸತ್ಯ ಗುದ್ದಲಿ ಸನಿಕೆ ಹಿಡಿದು ತೋಟ, ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಗೇಯುತ್ತ ಶೂದ್ರತ್ವವನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಶೂದ್ರತ್ವವನ್ನು ಬಯಸುವಾಗ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನಾಗಿಸಲೂ ಅವಳು ತವಕಪಡುವುದು ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯ ದ್ವಂದ್ವ. ಮೀರಾಳಿಗೆ ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮೀರಾಳ ಮಾತಿಗೆ ಅವಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ."[೩]

ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಜಾತಿಗಳ ಹೀಯಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಕುಹಕಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಮಾನವ ಸಹಜವಾದ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವ ಹಾಗೂ ವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದು ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆಗಳು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗಿರಿಗೌಡ ಹೇಳುವ ಬೂದುಗುಂಬಳಕಾಯಿ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ವಂಚನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುವುದರ ಲೇವಡಿಯ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಮೇಲುಗಿರಿಗೌಡ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದುದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೂದುಗುಂಬಳಕಾಯಿ ಕತೆಯು ಪುನರ್ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಬೆಟ್ಟಯ್ಯ ತನ್ನ ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಜಮದಗ್ನಿ-ರೇಣುಕ-ಮಾತಂಗಿಯ ಪುರಾಣದ ಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದು ವೆಂಕಟೇಶನಿಗೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವೆಂಕಟೇಶ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾನ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬೆಟ್ಟಯ್ಯನ ಮಾತನ್ನು ಜಾಣಾಕ್ಷತನದಿಂದ ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾತಂಗಿಯ ಮಿಥ್‌ನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗ ಈ ಮಿಥ್‌ನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವನ್ನೇ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪುರಾಣದ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲ್ ಚಲನೆಯನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ದಮನಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಗತಕಾಲದ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನಗಳ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮುಖಾಂತರ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

'ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಾಗಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಸತ್ಯ ಗುದ್ದಲಿ ಸನಿಕೆ ಹಿಡಿದು ತೋಟ, ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಗೇಯುತ್ತ ಶೂದ್ರತ್ವವನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ

ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಶೂದ್ರತ್ವವನ್ನು ಬಯಸುವಾಗ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನಾಗಿಸಲೂ ಅವಳು ತವಕಪಡುವುದು ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯ ದ್ವಂದ್ವ' ಎನ್ನುವ ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಅವರು ಸತ್ಯಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಾಗಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಿರಾಧಾರವಾದದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಶಿಕ್ಷಣ, ಜ್ಞಾನ, ಸಂಪತ್ತು, ಅಧಿಕಾರ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳ ಫಲಾನುಭವಿಗಳಾಗಿವೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಕೂಡ ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾಗಿ ತಮಗೂ ದಕ್ಕಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಿರಂತರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಜರುಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ಕುಮುದಿನಿಯ ಗರ್ಭಸ್ರಾವ ಮತ್ತು ಅವಳ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ವೆಂಕಟರಣಯ್ಯರ 'ಶಾಪ'ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಶ್ರೀನಿವಾಸನ ತಾಯಿ ರಂಗಮ್ಮ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾಳೆ–'ಏಟಾದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಯ್ಯ ಗುಡೀ ಪೂಜಾರಿ. ದೇವರಿಗೆ ಮಂಗಳಾರತಿ ಮಾಡತ ಅವನು ಶಾಪ ಹಾಕಿದ್ರೆ ಅವಳ ಹೊಟ್ಟೇಲಿ ಗರ್ಭ ಕುಂದ್ರತ್ತೈತಾ'..ಈ ಮಾತುಗಳು ರಂಗಮ್ಮನ ಬಾಯಿಂದ ಕೇವಲ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದವು ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಈ ಗರ್ಭ ಉಳಿಯೋಲ್ಲ. ಈ ಬೀಜ ಮೊಳೆಯಲ್ಲ. ಈ ತಳಿ ಬೆಳೆಯುಲ್ಲ' ಎಂದು ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಹುಚ್ಚಿನ ಆವೇಗದಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ಮಾತಾಗದೆ ನಡೆಯುವ ಮುಂದಿನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ರಂಗಮ್ಮನ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಸತ್ಯವಾಗಲು ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಆ ಮುದುಕರ ಮಾತು ನಿಜವಾಗುತ್ತೆ. ಈ ಹೆರಿಗೇಲಿ ನಾನೂ ಉಳಿಯಲ್ಲ ಮಗುವೂ ಉಳಿಯಲ್ಲ' ಎಂದು ಕುಮುದಿನಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ: 'ಕುಮುದಿನಿ ಸಾಯುತ್ತಾಳೆಂದು ಅವನ ಅಂತರ್‌ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೇಳುತ್ತಿತ್ತು.' ಸತ್ಯಭಾಮ ಹೀಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾಳೆ: 'ಶ್ರೀನಿವಾಸನ ಹೆಂಡತಿ ಸತ್ತ ವರ್ತಮಾನ ಕೇಳಿದಾಗ ಅವಳಿಗೆ ಕೆಡುಕೆನಿಸಿತು. ಇದೇನು ಅಪ್ಪನ ಶಾಪವೇ ಎಂಬುದು ಅವಳ ತಲೆಗೂ ಬಂತು.' ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಅಂಶ ಇಷ್ಟು: 'ಶಾಪ' ಎಂಬುದು ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಜಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಮೌಲ್ಯ ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿಯು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಸೃಷ್ಟಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ ಅಂತ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೃತಿ ಒಳಗೆ ಅರಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಡೀ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇಂಥದೊಂದು ವಮೌಲ್ಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಕೃತಿಯು ಪಾದ್ರಿಯೊಬ್ಬನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ."[೪]

ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ 'ಶಾಪ'ವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಸಲು ಹೆಣಗಾಡಿದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಅವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿದೆ ಎಂಬ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡ ವಿವೇಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಘೋರವಾದ ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ದಂಡಿಸಲು 'ಶಾಪ' ನೀಡುವ ಹಲವಾರು ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಶಾಪವನ್ನು ಶಿಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ಒಂದು ದೈವಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವಿದೆ. ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಪಾತ್ರಗಳು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಅರ್ಚಕನಾದ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ ಶಾಪವನ್ನು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರ ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಸತ್ಯ ಕೂಡ ತನ್ನ ಅಪ್ಪನ ಶಾಪ ದಿಟವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಿರುವುದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಶಾಪ ವಿಫಲವಾಗದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಶಾಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ದೈವೀಕರಿಸುತ್ತಿದೆ; ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗೆ ದೇವರ ಆಯಾಮವು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಶಾಪವನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ದೊರಕಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಗತಕಾಲದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಸಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಮೂಲಕ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವರ್ಣ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸ್ಥಾನವು ಮೇಲ್ ಸ್ತರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಹುನ್ನಾರ ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು 'ಶಾಪ ಎಂಬುದು ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಜಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಮೌಲ್ಯ ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿಯು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಿತ್ತೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಜನಸಮ್ಮತಿಯ ಮುದ್ರೆ ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಪವನ್ನು ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಮೌಢ್ಯವೆಂದು ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡಲಾಗದು. ಕಾದಂಬರಿ ಇಂತಹ ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನಾಗಿಸಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ ಅವರು ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ ಶಾಪದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಗೆರೆ ದಾಟುವ ಭೈರಪ್ಪನವರ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳು ದುರಂತಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗುತ್ತವೆ; ಸತ್ಯಳೊಬ್ಬಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರ ದಾಟುವ ಕ್ರಿಯೆ ಹುಚ್ಚು ಇಲ್ಲವೇ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಹುಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ನುಡಿದದ್ದೆಲ್ಲ ದಿಟವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. 'ಈ

ಗರ್ಭ ಉಳಿಯೊಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಅವರ ಕೂಗು ಕುಮುದಿನಿಯ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀನಿವಾಸನ ಮತಿಭ್ರಮಣೆಯಲ್ಲಿ ಫಲ ಕಂಡರೆ, ಅವರ ಜಲಪ್ರಳಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಮೋಹನದಾಸ ಆಣೆಕಟ್ಟೆಗೆ ಸಿಡಿಮದ್ದಿಟ್ಟು ಒಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗುತ್ತದೆ."[೫] ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ ಅವರು ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ ಅತಿರೇಕದ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರಾಗತ ರೂಢಿಗಳನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸಲು 'ದಾಟು' ಎಂಬ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿ ನಡೆದರೆ ಸಾವು ಖಚಿತ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೆ ಅಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಅವು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬದುಕಲು ಯಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅನುರಣಿಸುವಂತಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪರಂಪರಾಗತ ರೂಢಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಭದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯ ತಾನು ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹವಾಗುವ ನಿರ್ಧಾರದ ಪತ್ರ ಬರೆದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಮತಿಭ್ರಮಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಅವರ ಮತಿಭ್ರಮಣೆಗೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ತನ್ನ ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹೊರಗೆ ಮದುವೆಯಾದರೆ ತಾವು ನಂಬಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜಾತಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ನಾಶದ ಭೀತಿ. ಎರಡನೆಯದು ಊರಲ್ಲಿ ವಂಶಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಅರ್ಚಕ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಜಮೀನಿನ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕು ಎಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಜನರಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಉಂಟಾಗಿ ಕೈದಾಗುತ್ತದೋ ಎಂಬ ಆತಂಕವೂ ಇರಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿ ಜಾತಿ ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ತೊಡಕಾಗಿ ನಿಂತಿರುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಯಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಹತಾಶನಾಗಿ ನೀರಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತರೂ ಕೂಡ ಆತನ ಮಗ ವೆಂಕಟೇಶ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೆ ಇನ್ನೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿ ಜಾತಿ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವಿಮರ್ಶಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸರಳೀಕೃತಗೊಳಿಸಿ ತನ್ನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ

ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದು ರಸವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗೂ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ– "ಸತ್ಯಭಾಮೆಯ ಕರೆಗೆ ಓಗೊಟ್ಟು ಹರಿಜನರಾದಿಯಾಗಿ ಭಾರತ ದೇಶದ ಸಮಸ್ತ ಜಾತಿ, ಉಪಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರ ಕಲಿತು, ಹೋಮ ಹವನಗಳು, ಅಗ್ನಿಪೂಜೆ ಮೊದಲಾದ ವೇದಕಾಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಲಪ್ರಳಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಡಿಗೋಪುರಗಳು ಕುಸಿದು ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಕಲಿಯುಗದ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯ ಯುಗಚಕ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಕ್ಕೆ, ಕೃತ, ತ್ರೇತಾ, ದ್ವಾಪರ ಮತ್ತು ಕಲಿಯುಗವೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳು. ಹೀಗೆ ಯುಗಚಕ್ರದ ಒಂದು ಸುತ್ತು ಮುಗಿದಾಗ ಕಲಿಯುಗದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಲಪ್ರಳಯವಾಗಿ ಹೊಸ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯುಗಚಕ್ರ, ಯುಗಪರಿವರ್ತನೆಯೆಂಬ ಈ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಭ್ರಮಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಸರಿಯೇ? ಪುರಾಣಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಯುಗಪರಿವರ್ತನೆಯು, ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮೀರಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸಂಭವಿಸುವ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಯಮ."[೬] ಕೆ.ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯರ ಪಾತ್ರಗಳು ಹೇಗೆ ವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಯುಗಪರಿವರ್ತನೆಯು, ಪುರಾಣದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಯಮವೆಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪೌರಾಣಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಚಿರಂತನ ಪ್ರತೀಕ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿದೆ.[೭] ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಕಥನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ, ಪಾತ್ರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕನಸು, ಪುರಾಣ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯಾರೂಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ತನೆಗಳು ಚಿರಂತನ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಆದಿಮವಾದ ಮಾನಸಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ ಪಾತ್ರವನ್ನು 'ಚಿರಂತನ ಪ್ರತೀಕ'ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ ಜಲಪ್ರಳಯದ ಕನಸು ಮತ್ತು ಬಡಬಡಿಕೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಅಂತರಸಂಬಂಧ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥನ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ನಾಟಕೀಯ ತಿರುವು ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ಈ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ: "ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪದ್ಧತಿ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಕೃತಿಯ ಒಳ ರಚನೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ– ಎರಡು ಪಾತ್ರಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅವಳ ವಿರೋಧ, ಅವಳ ಋಜುತ್ವ, ಸತ್ಯಪ್ರಿಯತೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅವಳನ್ನೂ, ಆ ಮೂಲಕ ಅವಳ ಜಾತಿಯನ್ನೂ ಭವ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬರುವ ಹರಿಜನ ಮೋಹನದಾಸ ಹಾಗೂ ಮೀರಾ ಇವರ ಪಾತ್ರಗಳು ಕುಬ್ಜವಾಗಿವೆ. ಮೋಹನದಾಸ ಸದಾ ಅಸಭ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ರೂಕ್ಷನಾದರೆ ಮೀರಾ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದೆ ದುರ್ಬಲವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಅಂಶ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅವರ ಜಾತಿಯನ್ನೂ, ಸತ್ಯಳ ಜಾತಿಯ ತುಲನೆಯಲ್ಲಿ, ಓದುಗರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೀಳಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕೀಳು ಜಾತಿಯವರೆಲ್ಲರೂ ರೂಕ್ಷವಾಗಿ ಇಲ್ಲಾ ದುರ್ಬಲವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆ? ಎಂದು ಓದುಗರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಾಗುತ್ತದೆ."[೮]

ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಪಾತ್ರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಕಾದಂಬರಿಯು ಸತ್ಯಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾದಂಬರಿ ಸತ್ಯಳ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ನಿಜ. ಸತ್ಯಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ಮೋಹನದಾಸ ಮತ್ತು ಮೀರಾ ದುರ್ಬಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ದುರುಳೀಕರಣ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ದೊರಕುವಂತಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದಿರುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಪೇಸ್‌ನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿವೆ. ಮೀರಾಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವಳು ಸತ್ಯಳ ಶಿಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಧೇಯಳಾಗಿ ನಡೆಯಲು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಮೀರಾಳನ್ನು ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಸತ್ಯಳ ಕೈಗೊಂಬೆಯಂತೆ ಕುಣಿಯುವ ದುರ್ಬಲ ಪಾತ್ರವನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಅವಳಿಗೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಅಂತ ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ಪಾತ್ರಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಸ್ಪೇಸ್‌ನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಪಾತ್ರಗಳು

ಮಾತನಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಕನೇ ಅವರ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಬಲಹೀನವನ್ನಾಗಿಸಿವೆ. ದಲಿತರ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಯಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಇದನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಇಂತಹ ತಾರತಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಗೆ ತಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಮೇಲಂತಸ್ತಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕುತಂತ್ರವಾಗಿದೆ.

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಕುಬ್ಜವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಅಸಭ್ಯವಾದ ಭಾಷೆ ಬಳಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಮಾತಿಗೂ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳ ನಡಾವಳಿಗಳಿಗೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಾತನ್ನು ಬಳಸುವವರ ಅಧಿಕಾರ, ಅಂತಸ್ತು, ಧರ್ಮ, ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ 'ಜಾತಿಯ ಗುರುತು'ಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿಯ ರೂಪ'ಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳು ಅವರವರ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ತಿಕ್ಕಾಟವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿತಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಜಾತಿಗಳ ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಹಾಗೂ ಪಾತ್ರಗಳ ಕೆಲವು ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ:

೦೧. "ಮೇಲುಗಿರಿಗೌಡ ತನ್ನ ಮಗ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು ಮೀರಾಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ತಡೆಯಲು ವೆಂಕಟೇಶನ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಶ್ರೀನಿವಾಸನಲ್ಲಿ ಬಂದು ತನ್ನ ತಂಗಿ ಮೀರಾಳ ಅಣ್ಣನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದಾಳೆಂದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮೋಹನದಾಸನ ಕುರಿತು ಶ್ರೀನಿವಾಸನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ: "ಕೋಣನ ಕಣ್ಣಿನಂತಹ ಕಣ್ಣುಗಳು. ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಮೈತುಂಬಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಕೋಣನ ಮೈಕಟ್ಟು. ಅಡ್ಡಾದಿಡ್ಡಿ ಸುತ್ತಿಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಒಂದು ಜೊತೆ ಕೋಡುಗಳು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಕಿವಿ ಹ್ಯಾಗಿವೆಯೋ ತಾನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಕ್ವಾಣನ ಹಾಗೆ ಜೋಲುಗಿವಿ ಇರಬೇಕು. ಕ್ವಾಣನೇ ಅವನು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವರ ಜಾತಿಯ ಮಾರೀಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಕ್ವಾಣನನ್ನ ಯಾಕೆ ಕಡೀತಾರೆ? ಕ್ವಾಣ ಅಂದ್ರೆ ಮಾದಿಗ ಅಂತ.." ('ದಾಟು', ಪು. ೩೬೫)

೦೨. ಮೀರಾ ಕೆರೆಗೆ ಬಿದ್ದು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ದೊಡ್ಡ ಪಟೇಲನ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ: "ಮೊಮ್ಮಗನು ಮಾದಿಗಿತ್ತಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ

ಹಟಹಿಡಿದಿರುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗಿನಿಂದ ದೊಡ್ಡಪಟೇಲರು ಗಾಬರಿಗೊಂಡಿದ್ದರು.. ಈಗ ಆ ಹುಡುಗಿಯೇ ಕೆರೆಗೆ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತಳು. ಗಂಡು ಕುದುರೇನ ಮದುವೆ ಮಾಡ್ಕಳಾಕ್ ಹ್ವರಟ ಹೆಣ್ಣುನಾಯಿಗೆ ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದುಕೊಂಡು ಅವರು ಸಮಾಧಾನಪಟ್ಟುಕೊಂಡರು.. ಊರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಸೇರಿ ಗುಡಿಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ, ಒಳಗೆ ಬರುವ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರನ್ನೆಲ್ಲ ಚಚ್ಚಿಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಅವರ ಪಾಳೇಗಾರ ರಕ್ತ ನುಡಿಸಿತು.." ('ದಾಟು', ಪು. ೩೯೬)

೦೩. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಸತ್ಯಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದಾಗ ರಂಗಮ್ಮ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: "ಸೊಸೆ ಅಂತ ನಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಬಂದೋಳು ನಾವು ಉಂಡ ಎಂಜಲತಣಿಗೆ ಎತ್ತಬೇಕು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹುಡುಗಿ ಕೈಲಿ ಅದ ಮಾಡ್ಸಿದ್ರೆ ನಮ್ಮ ಮನೆ ಉಳಿಯಾಕುಲ್ಲ. ವಂಸ ನಾಸವಾಗ್ತದೆ.. 'ಹಂಗಾರೆ ಜಾತಿಗೆಟ್ಟುದ್ದಾಯ್ತದೆ. ಕತ್ತೇ ಲಾಯ ಸೇರಿದ ಕುದುರೆ ಓಡಾಕೂ ಇಲ್ಲ ಹೇರು ಹೊರಾಕೂ ಇಲ್ಲ'.."[೮] ('ದಾಟು', ಪು. ೪೧)

ಕಾದಂಬರಿಯ ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಹೀನೋಪಮೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ದೊಡ್ಡ ಪಟೇಲ ಮತ್ತು ರಂಗಮ್ಮ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೇ ಹೀನಾಯವಾದ ಉಪಮೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ರಂಗಮ್ಮ ತನ್ನನ್ನು 'ಕತ್ತೆ' ಎಂದೂ ತನ್ನ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಬರಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹುಡುಗಿ ಸತ್ಯಳನ್ನು 'ಕುದುರೆ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುವುದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ರಂಗಮ್ಮ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು 'ಕತ್ತೆ'ಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತ ಕೀಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ?

ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಾಣಿ ರೂಪಕಗಳು ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಬಾಂಧವ್ಯಗಳನ್ನು ಚಲನರಹಿತವನ್ನಾಗಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಣಿ ರೂಪಕಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವರ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ; ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವರ್ಧಿಸುವ ವಾಹಕಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಾಣಿ ರೂಪಕಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮೀರಾಳೊಂದಿಗೆ ಒಡನಾಡುವಾಗ, ಅವಳನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸುವ ನಾಟಕವಾಡುವಾಗ, ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತೇನೆಂದು ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವಾಗ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮೀರಾಳ ದೈಹಿಕ ಚೆಲುವನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾಣತನವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೀರಾ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಪೀಡೆ ತೊಲಗಿತೆಂಬಂತೆ ಅವಳನ್ನು 'ಹೆಣ್ಣುನಾಯಿ' ಎಂದೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ದಲಿತ

ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ವಿಕೃತ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಾತಂಗಿಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮೀರಾಳೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಾಗ ಏಳದ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಅದೇ ಅವರ ಮದುವೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದ ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ನಾಗರ ಹಾವಿನ ಹೆಡೆಯಂತೆ ಧುತ್ತನೆ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೇಕೆ? ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಅಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಚೈತನ್ಯಶೀಲತೆಯನ್ನು ದಮನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ. ಬಗೆಯ ಭಾಷಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಡತೆಯನ್ನೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿದ್ದಾಗಲೂ ಚಿವುಟಿ ಹಾಕಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ.

ಆ. 'ದಾಟು'ನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ'ದ ಚರ್ಚೆಗಳು

'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವಿಧ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಒಳಗಿನ ಉಪ ಪಂಗಡಗಳ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಕೃತಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳ ಮೇಲ್ ಚಲನೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬಹುದು.

ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಊರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಜನಗಣತಿಯು ಮೋಜಿನ ಪ್ರಸಂಗವಾದರೂ ತನ್ನ ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಬೇಡರು, ಕುರುಬರು, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರು, ಲಿಂಗಾಯತರು ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಪಂಗಡಗಳು ಮತ್ತು ಉಪಪಂಗಡಗಳು ಊರಿನ ಬುದ್ಧಿವಂತ ವೆಂಕಟೇಶನ ಬಳಿ ಫಿರ್ಯಾದು ತರುತ್ತಾರೆ. ತಾವೇನು ಮೇಲುಜಾತಿಯವರಿಗಿಂತ ಕಡೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರ ತಕರಾರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೇಡರು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎಂದು ಬರೆಸಬೇಕಂತೆ; ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರು ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂದು ಬರೆಸಬೇಕಂತೆ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಆ ಮತಗಳಿಂದ ಮುಡಿಪನ್ನೂ ವಸೂಲು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಂಡು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಉರಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಊರಿನ ಜಾತಿಗಳ ಅಂತಸ್ತನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಭೆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ದಿಬ್ಬದ ಮೇಲೆ ಸೇರಿದಾಗ, ಸಭೆಯ ನಡುವೆ ತಾನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಕಿರುಚಿಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲದೆ ವೆಂಕಟೇಶನ ವಿರುದ್ಧ ವಾದ ವಿವಾದವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಈ ಉದ್ವೇಗದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದು, ಹೊಡೆದಾಟದಲ್ಲಿ ಸಭೆಯು ಪರ್ಯಾವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ."[7] ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಅವರು ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯತೆಯ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತುಂಬ ಲಘುವಾದ ಹಾಗೂ ಭಾವುಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಸಂಗವು ಮೋಜಿನ ಪ್ರಸಂಗವಲ್ಲ. ಜನಗಣತಿಗೂ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಲಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇ ಇದೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಆಡಳಿತದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಜನಗಣತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಮುಖಾಂತರ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮತ, ಧರ್ಮ, ಪಂಥ, ಜಾತಿ, ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿತು. ಮೊದಲ ದಶವಾರ್ಷಿಕ ಜನಗಣತಿ(೧೮೭೨)ಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಂಗಡನೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿತು. ಜಾತಿಸಮುದಾಯಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು ಕೂಡ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ಮತ್ತು ಸಂಘಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆಯಿತು. ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮಾದರಿಯ, ಅದರಲ್ಲೂ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ತಳಪಾಯವನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜನಗಣತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಜನಗಣತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆಬೇರೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಹೀನಾರ್ಥವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮ.ಪು. ಪೂರ್ಣಾನಂದ ಅವರು ತಮ್ಮದೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಹೆಸರನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸುವ ಘಟನೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮೈಸೂರು ಅರಸರ ಸಂಸ್ಥಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಸ್ತರಾಗಿದ್ದವರು ಮೈಸೂರು ಅರಸರಿಗೆ ಮನವಿ ಸಲ್ಲಿಸಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಹೆಸರು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಗಂಗಾಕುಲ ಅಥವಾ ಗಂಗಾಮತಸ್ಥರೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ಕೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೈಸೂರು ಅರಸರು ಅದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿ ಆದೇಶ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಕ್ಷೌರಿಕ, ಹಜಾಮ, ಹಡಪದ ಎನ್ನುವ ಜಾತಿ ಹೆಸರು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡು ಸವಿತಾ ಸಮಾಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಚಾರಿಗಳು, ಬಡಗಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಸೇರಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈಡಿಗರು ಆರ್ಯ ಈಡಿಗರೆಂದು, ಕುಂಬಾರರು ಕುಲಾಲಗುಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಯ ಕುಂಬಾರರೆಂದು, ತಿಗಳರು ವಹ್ನಿಕುಲ ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂದು, ಹೊಲೆಯರು ಛಲವಾದಿ ಜನಾಂಗವೆಂದು, ಮಾದಿಗರು ಅರುಂಧತಿ ಜನಾಂಗವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ."[೧೦]

ಈ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಕೇವಲ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಳ್ಳಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಹಂಬಲದ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶವಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದೊಂದು ಮೇಲ್ಮುಖ ಚಲನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಈ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗುರುತರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಈ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಶೋಷಿತ ಜನಾಂಗವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಡರು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗವನ್ನು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು, ಕುರುಬರು ಕಾಳಿದಾಸ ಮತಸ್ಥರೆಂದು, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರು ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು, ಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಸರಕಾರಿ ದಾಖಲಾತಿ ಪತ್ರಗಳನ್ನೇ ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಮಾನ್ಯಮಾಡಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಂಘಟಿತವಾಗಲು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಭಾವಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಐಕಾನ್‌ಗಳನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವು ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಪತ್ತು, ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮೂರ್ತ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳ ಅಂತಸ್ತು ನಿರ್ಣಯದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾವಣೆಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಭೆಯ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಸ್ಥಿತರಿರುವುದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೋಷಕರಾದ ತಿರುಮಲೇಗೌಡ; ತನ್ನ ಮಗ ಮಂತ್ರಿ ಮೇಲುಗಿರಿಗೌಡ ಅಂದು ಊರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ತಾವೇ ಅಧ್ಯಕ್ಷಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಇವರ ಮುಂದೆ ನಿಂತ ಅರ್ಚಕ ವೆಂಕಟೇಶ 'ಜಾತಿ ದೈವ ಮೂಲ'ವೆಂದು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಅಪ್ಪನ ಸಾವಿನ ನಂತರ ವಂಶಪಾರಂಪರಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕನಾಗಿ ಜಾತಿ ವೈಷಮ್ಯದ ಲಾಭಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಂತರದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಭಾಮ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ರಾಗಲು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮೇಲ್ವರ್ಣದ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುವವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಡೆಯುವ ಜಾತಿ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತವೆ. 'ಇಬ್ಬರ ಜಗಳ ಮೂರನೆಯವನಿಗೆ ಲಾಭ' ಎನ್ನುವಂತೆ ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಅವರು ಜಾತಿಯ ಅಂತಸ್ತನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಆಯಾ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಮುಡಿಪು ವಸೂಲಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಪರಂಪರಾನುಗತವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಲಾಭ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ಜಾತಿಗಳ ಅಂತಸ್ತು ನಿರ್ಣಯದ ಮುಖಾಂತರ ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಭದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಜಗಳಗಳ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಗೊಳ್ಳತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಫ್ರೆಂಚ್ ಚಿಂತಕ ಲೂಯಿ ದುಮೋ ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ: "ಎರಡು ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತಲೆದೋರಿದಾಗ ಅವು ತಮ್ಮೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಒಳಜಗಳವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮತ್ತು ಅವಲಂಬಿತ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರು ತಮ್ಮ ಯಾವುದೋ ಒಳಜಗಳವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಮುಖನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಅವರು ಅವನನ್ನು ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಅಂತಿಮ ನಿರ್ಣಯಕಾರನನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತದ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಆ ಆಡಳಿತವು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಾದರಿಗೆ ತಲೆಬಾಗಿದಾಲೇ. ಹಾಗಾದಾಗ ರಟ್ಟೆಬಲ ಕಸುವುಗಳು ಅಧಿಕಾರದ ಯಜಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹಲವು ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬಗೆಗಿನ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಜಾತಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತವೆ."[೧೧] ಲೂಯಿ ದುಮೋನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜಗಳಗಳ ಇತ್ಯರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಬಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಇದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಸಮಾಜದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇಂತಹ 'ಗ್ರಾಮ ಪಂಚಾಯಿತಿ'ಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ದಲಿತರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿದಷ್ಟು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು

ಇನ್ನಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ನಿರ್ವಹಿಸಿಲ್ಲ.[೧೨] 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ 'ಜಾತಿಪಂಚಾಯಿತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಪೊಲೀಸ್ ಸ್ಟೇಷನ್ ಆಗಬಲ್ಲದು, ನ್ಯಾಯಾಲಯವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಸ್ವಯಂ ಘೋಷಿತ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದೆ.

ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಮೇಲುಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸತ್ಯ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಕೆಳಗಿನವರ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿದುಬಂದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಎದುರು ಬಿದ್ದರೂ ಅವಳು ಮೇಲಿನ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅದರ ವಿರೋಧ ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಗೆದ್ದು ಹೊರಬರುವುದು, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದು ಸುಲಭದ ಮಾತಲ್ಲ. 'ಭಾರತೀಪುರ'ದ ಜಗನ್ನಾಥನಿಗಾಗಲೀ, 'ದಾಟು'ವಿನ ಸತ್ಯಳಿಗಾಗಲೀ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಗೆದ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅವರ ಹೋರಾಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಂತರಂಗದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹೋರಾಟವಾಗುತ್ತದೆ."[೧೩] ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ ಅವರು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸತ್ಯಳ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ; ಅವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನರಹಳ್ಳಿ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನರಹಳ್ಳಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜಗನ್ನಾಥ ತಮ್ಮನ್ನು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಅಪವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಲಾಗಿಲ್ಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ತಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಬೇಕೆಂಬ ಗುಪ್ತ ಆಸೆ ಹೊತ್ತಿರುವ, 'ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಜನ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರ ಕೊಟ್ಟು ನಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಅಂತ ಹೇಳು' ಎಂದು ವೆಂಕಟೇಶನನ್ನು ಪುಸಲಾಯಿಸುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಜತೆ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವರ್ಷ ಇದ್ದುಬಂದ ಬೆಟ್ಟಯ್ಯನವರು; ಸತ್ಯಳ ಪಡಿನೆಳಲಾದ ಮೀರಾಳ ಮನದಲ್ಲೂ ಶ್ರೀನಿವಾಸನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದುದು; ಆತ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವನು

ಎನ್ನುವ ಆಕರ್ಷಣೆ, ಕೀಳು ಜಾತಿಯವಳಾದ ತಾನು ವಿವಾಹದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವಳಾಗುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ಸುಪ್ತ ಬಯಕೆಯ ಮೀರಾ; ಈ ಬಗೆಯ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವರು. ಈ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು ಸಮಾನತೆಯ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಮಾರಕವಾಗಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವರು."[೧೪] ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಂತಾಗುವ ಸುಪ್ತ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಕೂಡುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ(೧೯೧೬-೧೯೯೯) ಅವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ(೧೯೬೨)ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇಂಬು ನೀಡಿರಬಹುದು. 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪರ ಹಾಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇವತ್ತಿನವರೆವಿಗೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉಪಜಾತಿಗಳು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ರಂತಾಗಲು ಹಾತೊರೆದರೆಂಬಂತೆ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು: "ಇಡೀ ಇತಿಹಾಸವು ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣಗುತ್ತಿದೆ? ಬಾಹ್ಮಣನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ. ಯಾವ ಮಾರ್ಗವಾದರೂ ಸರಿ, ಬಾಹ್ಮಣನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಯತ್ನ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪಂಥವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದವರು ಸಹ ತಾವೇ ಒಂದು ಗುಂಪಾಗಿ, ಮುಂದೆ ಅವರಿಗಿಂತ ತಾವು ಉತ್ತಮರೆಂದುಕೊಂಡು ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಈ ಪ್ರಭಾವ, ಈ ಪರಿಕ್ರಮ, ಯಾರನ್ನೂ ಯಾವ ಗುಂಪನ್ನೂ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಎಂತಹ ಅದಮ್ಯ ಆಕರ್ಷಣೆ, ಪ್ರಚಂಡಶಕ್ತಿ ಇದು? ಈ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವದ ಶಕ್ತಿ ಎಂಥದು?"('ದಾಟು', ಪು. ೨೮೩)

ಕಾದಂಬರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಯಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಅನುಕರಿಸಲು ಮತ್ತು ಅನುಸರಿಸಲು ಸದಾ ಹಂಬಲಿಸಿವೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ನೂರಾರು ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಂತಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಅಸಂಖ್ಯಾತ

ದಲಿತ ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಒಳ ರೂಪಗಳಾದ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳ ಹಲವಾರು ರೂಢಿಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಮೇಲ್ ಚಲನೆಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡವು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಮೇಲ್ವರ್ಣದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರದ್ದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕಾಲಕ್ಕೂ ಮಾದರಿಯಾದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲು ಹಟತೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರು ಕೂಡ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಏಕಮುಖಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಇದು ಏಕಮುಖಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಉಚ್ಚಜಾತಿಗಳು ಯಾರಿಂದಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವೀಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಭಾರತದ ಉಚ್ಚಜಾತಿಗಳು ಕೂಡ ಹೇಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಆದರೂ ಉಚ್ಚಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೇತವು ಒಂದು ಜಾತಿಸಮುದಾಯದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ."[೨೫] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ, ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿದರ್ಶನ ಸಮೇತವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಗಳ ಅಂತಸ್ತು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಭಾಮ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: "ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡಸರಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಾನು ಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡ್ತೀನಿ. ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರ ನನಗಿದೆ. ನನಗೆ ಯಜ್ಞೋಪವೀತಧಾರಣೆಯಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ತಂದೆ ತೋಟದ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹವನ ಮಾಡ್ತಿದ್ದಾಗ ನನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡಿದರು. ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಿ' ಎಂದು ಅವಳು, ತನ್ನ ಬಲಗೈ ಬೆರಳಿನಿಂದ ಎಡಹೆಗಲಿನ ರವಿಕೆಕೆ ಕೈಹಾಕಿ ಮೂರೆಳೆಯ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಎಳೆದು ತೋರಿಸಿದಳು. ಅನಂತರ ಮತ್ತೆ ಕೂಗಿ ಹೇಳಿದಳು: 'ಇದೇ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮುಂದೆ ಹವನಕುಂಡ ಮಾಡಿ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗುವ ಆಶೆ ಇರೋ ಎಲ್ಲ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಬನ್ನಿ. ನಾನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗಾಗಿ ಯಜ್ಞೋಪವೀತ ಹಾಕಿ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡ್ತೀನಿ. ಯಾರ್‍ಯಾರು ಬೇಕು ಕೈ ಎತ್ತಿ; ಅಥವಾ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲಿ'. ಯಾರೂ ಕೈ ಎತ್ತಲಿಲ್ಲ; ಯಾರೂ ಎದ್ದುನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ."('ದಾಟು', ಪು. ೨೮೪) ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸತ್ಯ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ತನಗೆ ಯಜ್ಞೋಪವೀತಧಾರಣೆಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರ ತನಗಿದೆ ಎಂದು ಸ್ವಯಂಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅವಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ ಜಾತಿ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿಯೋ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡಿಯೋ ದುಡಿಯುವ ಮತ್ತು ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೇ? ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಎಂಥವರಿಗಾದರೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಸತ್ಯ. ಹಾಗಾದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳಾದರೂ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನೈತಿಕತೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಜನಿವಾರ ಹೋಮ, ಯಜ್ಞ, ಹವನ ಎಂದು ಹತ್ತಾರು ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಊರಾಚೆ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ತಂಜಿದವು. ಕಾದಂಬರಿ ಸತ್ಯಳ ನಾಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಖಂಡತುಂಡವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವಜಾತಿಯ ಮೋಹಪಾಶದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಒದ್ದಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದೇ ಅದರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

'ಜಾತಿ ಸಂಕೇತಗಳು ನಿರ್ನಾಮವಾಗದೆ ಜಾತಿ ವಿನಾಶವಾಗದು' ಎಂಬುದು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಚರಣೆಯ ಸಂಕೇತಗಳ ಪ್ರಚಾರ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಸಲಾಗಿರುವ ಕಳಂಕವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನೇ ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಮುಂದಾಗುವ ಜಾತಿವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಸತ್ಯ ದಲಿತ ಮೀರಾಗೆ ಯಜ್ಞೋಪವೀತಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಅಹಂಕಾರ ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರೂಪಿವಾಗಿದೆ ಅಂತ ಅನ್ನಿಸದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿ.ಜಿ. ಲಕ್ಷ್ಮಿಪತಿ ಅವರು ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಎಂದೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಅನುಕರಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಬದಲಾಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕತ್ವ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರ, ಆರ್ಥಿಕ ಅವಕಾಶಗಳ ವಂಚನೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಏಣಿಶ್ರೇಣಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೂಡಿದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದ ಬಂಡಾಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಇಂತಹ ಬಂಡಾಯವನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಕೇವಲ ಅನುಕರಣೆಯೆನ್ನುವುದು, ಈ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯನ್ನುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದ್ರೋಹವಾಗಿದೆ."[೧೬]

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅಡಿಪಾಯದ ಮೇಲೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ಬಳಲುವಂತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳ ವರ್ಣನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ; ಅದೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗೈರುಹಾಜರಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿಗಳ ಅಂತಸ್ತು ನಿರ್ಣಯದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಅಂತಸ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ್ದೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ರುಜುವಾತು ಪಡಿಸಲು ಕಾದಂಬರಿ ಹೆಣಗಾಡಿದೆ.

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರು 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯವರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆ–ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದು 'ದಾಟು'ವಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ.. ಇಂದಿನ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣ ಜಾತಿಯಲ್ಲ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ.. ಹಾಗಾದರೆ 'ದಾಟು'ವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ತನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯ' ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ–'ವೇದ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ, ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದ, ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ, ಅಂದರೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಕೊಡಿ ಅಂತ ಕೇಳಿದರೆ ಸಿಕ್ಕೂದಲ್ಲ, ಚಲಾಯಿಸಬೇಕು. ನೀವೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ' ಈ ಆವೇಶದ ಭಾಷಣ ಯಾಕೆ ಬೇಕು? ಈ ಸತ್ಯ ಯಾರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ? ಅಂದರೆ ಸತ್ಯಳ ಪಾತ್ರ ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆಯ ವಿಡಂಬನೆಯಲ್ಲವಲ್ಲ! ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯಾದರೂ ಯಾಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಸೇರಿರುವುದು ಮತ್ತೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಇದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ."[೧೭]

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಇಂದಿನ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣ ಜಾತಿಯಲ್ಲ,

ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ' ಎನ್ನುವ ಅವರ ದಿಢೀರ್ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗುವ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಮೇಲುಜಾತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಹಾಗಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಂಡಾಗಲೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ತಟ್ಟದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ದಲಿತ ಬೆಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಎಂ.ಎಲ್.ಎ.ಯಾಗಿ ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೆಂಕಟೇಶಯ್ಯಗೆ ಅವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯತ್ತಾರೆ; ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬೆಟ್ಟಯ್ಯ ವೆಂಕಟೇಶಯ್ಯನ ಮನೆಗೆ ಹೋದರೆ ವೆಂಕಟೇಶಯ್ಯ ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ಮನೆಯ ಹೊರಿಸಲು ಒಳಗೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮನೆಯ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿನ ದನದ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬೆಟ್ಟಯ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆ ಸಾಧಿಸಿದ್ದರೂ ಅವನ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ವೆಂಕಟೇಶಯ್ಯ ಕೇಲವ ಅರ್ಚಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವಿಶೇಷ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದದ್ದು ಹೇಗೆ? 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಭೆ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಸಾಧನೆಗಳು ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿವೆ. 'ಜಾತಿ' ಒಂದೇ, ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಳೆಯುವ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದವರಿಗೂ ಹುಟ್ಟಿನ ಆಧಾರದ ಏಕೈಕ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಮೇಲ್ ಚಲನೆಯು 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಸುಳ್ಳಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನರ ಕಪಿಮುಷ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗಿದೆ.

ಇ. 'ದಾಟು'ನಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಚಿತ್ರ ನಡಾವಳಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವ ಕೆಲವು ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಮೋಹನದಾಸ ಸರಕಾರದೊಡನೆ, ಸಮಾಜದೊಡನೆ ಸೆಣಸಿ ಹರಿಜನರನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ದಾಗ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಿತ್ರ ಘಟನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ; ಜೋಯಿಸ ದೇವರಿಗೆ ಮಂಗಳಾರತಿ

ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ. ಮೋಹನದಾಸ ತಲೆಯೆತ್ತಿ ದೇವರ ಕರಿಯ ಮುಖ, ಹೊಳೆಯುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟು, ನಿಗಿನಿಗಿಸುವ ಕಿರೀಟ, ಪ್ರಭಾವಳಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಕಣ್ಣುಕತ್ತಲೆ ಬಂದು ಮೂರ್ಛೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರು ತಮ್ಮ ದೇವರ· ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ರುಜುವಾತು ಸಿಕ್ಕಿತೆಂದು ಬೀಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಭೈರಪ್ಪನವರ ಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ರೇಖೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿದಾಗಲೆಲ್ಲ, ಈ ರೀತಿಯ ಮೂರ್ಛೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳಾದ ಸತ್ಯಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಲೆಸುತ್ತಿ ಬೀಳುವ ಭಯದಿಂದ ಕತ್ತೆತ್ತಿ ದೇವರ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ; ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಮಾತಂಗಿಯನ್ನು ಕೂಡಿದ ಮೇಲೆ ದೇವರ ಮುಖ ನೋಡಿ ಭಯದಿಂದ ನಡುಗುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಹಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವಾಗ ಸತ್ಯ ಮೂರ್ಛೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.. ಭೈರಪ್ಪನವರಲ್ಲಿ ಜೀವನಾನುಭವ ಹೇರಳವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾರಿ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ, ಘಟನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಅವರ ಸ್ವಂತ ವಿಚಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಿಲ್ಲದೆ ಅವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಅನ್ನಿಸುವ ತಿರುವು ಕೊಡುತ್ತದೆ."[೨೮] ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಸ್ವಂತ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ನಿಲುವುಗಳು ನುಸುಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತೀರ ಸರಳೀಕೃತ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪಾತ್ರಗಳ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ನಿಲುವುಗಳು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮೋಹನದಾಸ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿರ್ಮೂಲನೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ದಲಿತರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ದೇವಸ್ಥಾನ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೋಹನದಾಸನನ್ನು ಊರಿನ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ದಮನಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಪ್ರವೇಶದ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ಛೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಇಡೀ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಸೋಲೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋದರೆ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿಯ ದೈವಿಕತೆಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಕೂಡ ದೇವರ ತೀರ್ಥವನ್ನು ತಂದು ಮೋಹನದಾಸನ ಮುಖಕ್ಕೆ ಸಿಂಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ; ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದ ಜನಸಮೂಹ ಕೂಡ

ತಮ್ಮೂರಿನ ದೇವರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾರೆ; ಈ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ದಲಿತರ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಶಕ್ತರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ದೇವರು, ಭಯ, ಭಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ದಹನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ನಾವು ಹಿಡ್ದು ಒದೀಬೇಕು.' ಕಾದಂಬರಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಮೋಹನದಾಸ ಹೇಳುವ ಮಾತು. ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆತನ ಮಾತು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮಾತು, ಕ್ರಿಯೆ ಇಡೀ ಮೋಹನದಾಸನ ಪಾತ್ರವನ್ನೆ ಕಾದಂಬರಿ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಸೇಡಿನಿಂದಲೇ ಏನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರಿಂದ ಬರೀ ನಾಶವಷ್ಟೇ ಆಗುವುದು ಎಂಬ ಮನೋಭಾವ ಕಾದಂಬರಿ ಒಳಗೆ ತುಂಬಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತೂ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ: ಬಹುಜನರ ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಜನ ಹೇಗಾದರೂ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆಂಬುದು! ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆ-ನಂಬಿಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಹಳಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು; ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸೋಲುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ವಿವೇಚಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದಾರೂ ಇಷ್ಟು: ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಜೀವನದ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ."[೧೯]

ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮೋಹನದಾಸನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸವರ್ಣೀಯರನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ ಸೋಲು ಖಚಿತ ಎಂಬುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೆ ಮಂಡಿಸುವುದರಿಂದ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು: ಜಾತಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಯಾವತ್ತೂ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಎರಡು: ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬದಲಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾರುಪತ್ಯ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು. ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬೀಳುವುದರಿಂದ ದಲಿತರ ನೈಜ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹಾಗೂ ದಲಿತರು ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮೋಹನದಾಸ ದೇವಸ್ಥಾನ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಗಾಗಿಯೋ,

ಕತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೋ, ತಂತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಗತ್ಯವೆಂದೋ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇದು ದಲಿತರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ನಿಲುವು' ಎಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಧೋರಣೆಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೋಕ ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಮತ್ತು ಜೀವವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ, ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್,[೩೦] ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮುಂತಾದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿಯಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಹೊರಲಾರದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇರಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೀಗೆ ತಕರಾರು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ: "ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಮುದುಕಿಯರ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾರ್ಥಕ ಜೀವನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ನಾವು ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಆ ಮುದುಕಿಯರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೇರೆಯವರ ಜೀವನಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಅಳತೆಗೋಲುಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಬೀಳುವುದು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೇಲಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಭೈರಪ್ಪನವರು, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಗಮನ ಕೊಡುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗುವ ಸಮಾಜ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಗೊಂದಲಗಳು– ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪುರಾತನವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆಯೋ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಒಲವುಗಳನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ."[೩೧] ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಸಹ ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ ಅವರಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೋಹನದಾಸನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪಾತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಧೋರಣೆಯ ಭಾರ ಬೀಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಆಪಾದನೆಯೆಂದರೆ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬೀಳುವಂತೆ ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಆದರೆ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮೇಲಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಮೌನವಹಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅವರು ಈ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೇಗೆ ದಲಿತರನ್ನು ಕೀಳಾಗಿಸಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪೊರೆಯುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸಹಜವಾದುದು ಎಂಬಂತೆ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ.

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಮೋಹನದಾಸ ದೇವರ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕಂಡು ಮೂರ್ಛೆ ಹೋಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಅವನು ವಿನಾಕಾರಣ ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಹತ್ತಿರ ಮೂರ್ಛೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಓದುಗರಿಗೆ 'ಆರ್ಷೇಯವಾದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಏನೋ ಅರ್ಥವಿದೆ' ಎಂದು ತೋರಿದರೆ ಅದು ಸಹಜ. ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಅನೇಕ ಇತರ ವಿವರಗಳೂ, ಘಟನೆಗಳೂ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ; ಸತ್ಯಳು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಹೋಮ ಮಾಡುವುದು; ಅವಳು ಮೀರಾಳಿಗೂ ಯಜ್ಞೋಪವೀತಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸುವುದು; ಕೀಳು ಜಾತಿಗಳ ಮುಖಂಡರು ಊರ ಜೋಯಿಸನಿಗೆ ಲಂಚ ಕೊಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ತುಸು ಮೇಲೆತ್ತಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು; ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಕೃತಿಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ."[೨೨] ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಹೊರತೋರಿಕೆಗೆ ಎಷ್ಟೆ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿದ್ದರು ಕೂಡ ಅದು ಒಳಗೊಳಗೆ ಹೇಗೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು 'ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪದ್ಧತಿ'ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೋಹನದಾಸ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಕೇಂದ್ರ ಸಾಧನವಾದ ದೇವಾಲಯದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯನಾಶ ಮಾಡಲು ದಲಿತರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮೋಹನದಾಸ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವರ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕಂಡು ಮೂರ್ಛೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುವುದು? ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸನಾತನ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್ ಅವರ ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ; ದಣಿ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಬದುಕುವನು. 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು

ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಮೋಹನದಾಸ, ಮೀರಾ, ಮುಂತಾದವರು ಅಳಿಯುತ್ತಾರೆ; ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಾಯುವವರೆಲ್ಲ ತಿರೋಗಾಮಿ ಪಾತ್ರಗಳು: ಚಂದ್ರಯ್ಯಗೌಡ, ರಾಮಯ್ಯ, ಸುಬ್ಬಮ್ಮ, ನಾಗಮ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ. ಬದಲಾವಣೆ ಬೇಕೆಂದು ಶ್ರಮಿಸುವ ಹೂವಯ್ಯ, ನವಪೀಳಿಗೆಯ ಜನ ಮತ್ತು ದಲಿತರು ಉಳಿದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಕೊಡುಗೆಯಾದ 'ವೈಶಾಖ'ದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಕ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಪಾತ್ರಗಳು ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ."[೨೨] ಭಗವಾನ್ ಅವರು ಪಾತ್ರಗಳ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸತ್ಯಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ನೇಪಥ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯುವುದೇಕೆ? ಕಾದಂಬರಿಯು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಮನ್ನುಗ್ಗುವ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವಂತೆಯೋ, ನಿರ್ಣಾಯಕ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಯಿಸುವುದರಿಂದಲೋ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಭಾಮ ತನ್ನ ತಂದೆಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ– "ತುಂಬ ದಿನದಿಂದ ಪದ್ಧತಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಮಧ್ಯ ಯಾರೇ ಮುರಿಯಲಿ, ಮುರಿದೋರಿಗೂ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತೆ ಉಳಿದೋರಿಗೂ ಆಗುತ್ತೆ. ಒಂದು ಸಲ ಕಷ್ಟ ಅನುಭವಿಸುಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ತಯಾರಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ರೂಢಿ ಮುರಿಯುವುದು ಹ್ಯಾಗೆ? ನೀವು ಯಾವುದನ್ನ ಧರ್ಮ ಅಂತೀರೋ ಅದೆಲ್ಲ ರೂಢಿ."('ದಾಟು', ಪು. ೩೬) ಸತ್ಯ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಎಷ್ಟೇ ವೈಚಾರಿಕಳಂತೆ ಕಂಡರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವವಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ದಲಿತರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನಾಗಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಭಗವಾನ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ಬದಲಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ; ಅಂದರೆ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಚೈತನ್ಯಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅಪಾರ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ದಲಿತರ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬದಲಾವಣೆಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ಮೋಹನದಾಸ, ಮೀರಾ ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಿವಾಸ–ಇವರು ದುರಂತಕ್ಕೀಡಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ದಲಿತರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದರೆ ಸಾವು ನಿಶ್ಚಿತ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ದೊಡ್ಡ ಮೀಸೆ ಬಿಟ್ಟ ಮಾದಿಗ ಬೆಟ್ಟನನ್ನು ಪಟೇಲ ತಿರುಮಲೇಗೌಡರು ಹೊಲೆಯರ ಮೂಲಕ ಬಾರುಕೋಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆಸಿದುದು; ವೆಂಕಟೇಶನ ಹೋಟಲನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಕಾಫಿ ಕೇಳಿದ ಮೋಹನದಾಸನನ್ನು ತುಟಿ ಹರಿಯುವಂತೆ ಗ್ಲಾಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಡೆದು ದಬ್ಬಿದುದು; ಮೇಲುಗಿರಿಗೌಡರ ಮಗನ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಿರುಮಲಾಪುರದಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರಿಗೆ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ಬೆಟ್ಟಯ್ಯ ಊಟದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿದಾಗ ತಾವು ಮಾದಿಗರಿಗಿಂತ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಜಗಳ ತೆಗೆದು ಬೆಟ್ಟಯ್ಯನ ಎದುರಿಗೇ ಬಲಗೈ ಪಂಗಡದ ಮುಖಂಡ ಕೋಣೆಗಯ್ಯ ಬಂದು 'ಬಲಗೈ ಉಣ್ಣಾಕೆ, ಎಡಗೈ ತಿಕತೊಕ್ಕಣಾಕ ದೇವ್ರು ಮಾಡವ್ನೆ. ಎಡಗೈ ಮುಟ್ಟಿದ್ದ ಬಲಗೈ ತಿಂತತೇನ್ಲೆ?' ಮುಖಕ್ಕೆ ಹೊಡೆಯುವಂತೆ ನುಡಿದು ಹೋದುದು-ಇವೆಲ್ಲಾ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನದ ನಿತ್ಯ ಘಟನೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಇಷ್ಟು ವರುಷಗಳಾದರೂ-ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಜೆಗಳಾದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದ ಕೆರಳುರುಬು ಪ್ರಕಟವಾಗಲು ನಾವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ದುರ್ದೈವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ."[೨೪] ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಸಂಭೋದಿಸುವಾಗ ಅವರ ಹೆಸರಿನ ಹಿಂದೆ ಜಾತಿ ಸೂಚಕ ಅಥವಾ ಅವರ ಕುಲಸೂಚಕಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದರೆ, ಅದೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನರನ್ನು ಸಂಭೋದಿಸುವಾಗ ಅವರ ವೃತ್ತಿಸೂಚಕಗಳನ್ನು ಬಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ರೂಢಿಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಈ ಚಾಳಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೂಡ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದು ಅವರ ಭಾಷಾ ಅಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಇದು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಗೂ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಂದಾಗುವ ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ಮಾನಸಿಕ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಹಲ್ಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು? ಭಾರತ ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದ ಮೇಲೂ ಇಂತಹ ಜಾತಿ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ದುರ್ದೈವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ವಿಷಾದಿಸುವುದು ತುಂಬ ತೆಳುವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಅದರ ನಿಜವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನೆ ಮರೆಮಾಚಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವಿಧಾನವು ಭಾರತವನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸಹ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂವಿಧಾನದ ೧೭ನೇ ವಿಧಿಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿಷೇಧಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾರತ ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸವರ್ಣೀಯರಿಂದ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ.

ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಒಂದೇ ಕೋಮಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಾದಿಗ-ಹೊಲೆಯರ ನಡುವಿನ ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ಎಂಬ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಒಡಕಿನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಮೌನವಾಗಿದೆ. ಈ ಒಡಕಿನ ಹಿಂದೆ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ಕೈವಾಡವಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದೇ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನಸಮುದಾಯ ಪರಸ್ಪರ ತಂತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಕಚ್ಚಾಡುವುದೇಕೆ? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಒಳ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ದಲಿತ ಜಾತಿಗಳ ಈ ಒಳ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಭದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದಾಗದಿರುವಿಕೆಯ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಗೆ.

ಬೆಟ್ಟಯ್ಯ ಮೀಸೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ತಿರುಮಲೇಗೌಡ ಹೊಲೆಯರ ಕಡೆಯಿಂದಲೆ ಬಾರುಕೋಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆಸಿದ್ದು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲಯ್ಯಗೌಡ ಸಣ್ಣಬೀರನಿಗೆ ಸಾಬರಿಂದ 'ಹೊನ್ನಳ್ಳಿ ಹೊಡ್ತ' ಹೊಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಸಣ್ಣಬೀರನ ಕ್ರೋಧವೆಲ್ಲ ಏಟು ಕೊಟ್ಟವರ ಮೇಲೆಯೇ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ತಿರುಮಲೇಗೌಡ, ಬೆಟ್ಟಯ್ಯನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ದಮನಿಸಲು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಒಬ್ಬನ ಏಳ್ಗೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಅದೇ ಜಾತಿಯ ಒಳಪಂಗಡದವರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಂದ ಬರಬಹುದಾಗಿದ್ದ ನೇರ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಾಲಾಕಿತನದ ಉಪಾಯವಿದು. ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಘರ್ಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ರಾಜಕಾರಣವಿದು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಮಾತಂಗಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ದಲಿತ ಕೇರಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ದಲಿತರು ಅವರ ಮೇಲೆ ಸೆಗಣಿಯ ತೊಪ್ಪೆಗಳನ್ನು ಎರಚುವ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ಇದು ದಲಿತರು ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಪ್ರತಿತಂತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಬೆಟ್ಟಯ್ಯ ಮೀಸೆ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಊರಿನಿಂದಲೇ ಬಹಿಷ್ಕೃತನಾದರೂ ಅವನ ಮಗ ಮೋಹನದಾಸ 'ಪೊದೆ ಮೀಸೆ'ಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ನಾಮವಾಗದು. ಅವು ತಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ದಮನಿತ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ದಲಿತರಲ್ಲಿರುವ ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ಎನ್ನುವ ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: "ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಬಲಗೈ(ಹೊಲೆಯರು), ಎಡಗೈ(ಮಾದಿಗರು) ಎಂದು ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಳಪಂಗಡಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾರಿಗಾದರೂ

ಕಾಯಿಲೆಯಾದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇತರ ಜಾತಿಯವರಂತೆಯೇ ಇವರೂ ತಾಯತ, ಅಂತ್ರ-ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬರೆಸಿ ಹಾಕುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಯಾರಾದರೂ ಬಲಗೈನ ಜನ ತಾಯತ ಹಾಕಿಸಲು ಪುರೋಹಿತನ ಬಳಿಗೆ ಹೋದಾಗ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಾಯಿಲೆ ಇರುವವನಿಗೆ ತಾಯತ ಹಾಕಿದ ನಂತರ 'ಇನ್ನು ಒಂದು ವಾರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟು ಚಿಟ್ಟಾಗದಂತೆ ನೋಡ್ಕೋಬೇಕು-ಹೊರಗೆ ಬಂದಾಗ ಎಡಗೈನವರ ಮಾತ್ನಾಡ್ಸಬಾರ್ದು' ಎಂದೂ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಂತ್ರ ಹಾಕಿಸಲು ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಡಗೈನವನಾಗಿದ್ದರೆ '...ಹೊರಗೆ ಬಂದಾಗ ಬಲಗೈನವರು ಮಾತಾಡ್ಸದಂತೆ ನೋಡ್ಕೋಬೇಕು' ಎಂದೂ ಹೇಳುವನು. ಹಾಗೆಯೇ ಮದುವೆ ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ದೇವತಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಡೆಯುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೂಡಲ ಸೀಮೆಯ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಬಾವಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಗಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಹೊಸನೀರು' ತಾರದ ಹೊರತು ಅಡುಗೆ ಒಲೆಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೊಸನೀರು ತರುವಂತಹವರು ಬಲಗೈನವರಾಗಿದ್ದರೆ ಎಡಗೈನವರು ನೋಡಿಬಿಡುವರೆಂದೂ ಅಥವಾ ಅವರು ಎಡಗೈನವರಾಗಿದ್ದರೆ ಬಲಗೈನವರು ನೋಡಿಬಿಡುವರೆಂದೂ ಹೆದರಿ ಹೊಸನೀರನ್ನು ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ತರುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಇರುವುದು."[೨೫]

ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರಲ್ಲಿರುವ ಒಳಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಬೆಳೆಯಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಂದೇ ಕುಲಮೂಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಅವೆಂದಿಗೂ ಒಗ್ಗೂಡದಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗದ ಕುತಂತ್ರಗಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಇಂತಹ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ದಲಿತ ಜಾತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಒಂದೇ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನದಲ್ಲೇ ಒಂದಾಗಿ ಬಾಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ದಲಿತರಿಂದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯಬೇಕಿದ್ದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ದಮನಿಸಿ ಪರಸ್ಪರ ಅವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಕಿತ್ತಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ಒಳಪಂಗಡಳಿವೆ ಎಂಬಂತೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪ ಅವರು "ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ವಿವಿಧ ವಿಂಗಡಣೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದು ಬಲಗೈ ಮತ್ತು ಎಡಗೈ ಗುಂಪು ಉಚ್ಚವರ್ಗದಿಂದ ಕೆಳವರ್ಗದ ತನಕ ಯಾರನ್ನೂ ಬಿಡದೆ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಗಿ ಹಬ್ಬಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಾತ್ರ ತಾವು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದ 'ಮಹಾಜನರು' ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತ ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯಿಂದ ತಟಸ್ಥರಾಗಿದ್ದು ಪಣಕಟ್ಟಿನಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಇತರ ಕೋಮಿನವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇ ಪಣಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡೇ

ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ತ್ರಾಂತಿಕ ಮತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ವಿಂಗಡಣೆ ಇದೆ. ಎಡಗೈ ಮತ್ತು ಬಲಗೈ ವಿಂಗಡಣೆ ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ದಕ್ಷಿಣದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾದರೂ, ಅಂಥ ಒಂದು ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ಅಂತ್ಯಜರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಿತಗೊಳಿಸುವ ರೂಢಿಯನ್ನು ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಯ ಸಮಾಜ ತಜ್ಞರು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಗೊಂದಲವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ"[೨೬] ಎಂದು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಇಂತಹ ವಿಂಗಡಣೆಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಎಲ್ಲ ಕೆಳಜಾತಿಗಳವರೆಗೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಬಲಗೈ-ಎಡಗೈ ವಿಂಗಡಣೆಯು ಕೇವಲ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಹುನ್ನಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲೂ ಸ್ಮಾರ್ತ, ಸಂಕೇತಿ, ಅಯ್ಯಂಗಾರ ಎಂಬ ಒಳ ಶ್ರೇಣೀರಣವಿದೆ; ಅದರಂತೆ ಶೈವರು ಬಲಗೈ ಗುಂಪಿಗೂ, ವೈಷ್ಣವರು ಎಡಗೈ ಗುಂಪಿಗೂ ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಮೇಲು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಇಂತಹ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಂತಹವುಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಕೇವಲ ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರಲ್ಲಿರುವ ಬಲಗೈ-ಎಡಗೈ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ರಾಜಕಾರಣ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಇಂತಹ ವಿಂಗಡಣೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರಲ್ಲಿರುವ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ.

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ: "ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಜಾತಿರಹಿತ ಸಮಾಜ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಡೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ.. ಬಡವ ಬಲ್ಲಿದರ ಮಧ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಏಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. 'ದಾಟು'ವಿನ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಜೀತಗಾರಿಕೆ ನಿಂತುಹೋಗಿದೆ; ಹರಿಜನರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾಲೋನಿಯಾಗಿದೆ, ಜಮೀನು ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಸರಕಾರ ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಹಾಯ ನೀಡಿದೆ. ಅವರೂ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕರ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬೇರೆ. 'ಜಾತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು'('ದಾಟು' ಹೊದಿಕೆಯ ಒಳಪುಟ). ಅವರ ಈ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ತಿರುಮಲಾಪುರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಭೂತವನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸಿ ಹರಿಜನರಿಂದ ಪ್ರಚಂಡ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತವಿಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮ? ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹರಿಜನ ಮುಖಂಡರ ವಿಧ್ವಂಸಕ

ಕೃತ್ಯದಿಂದ ಊರಿನ ಕೆರೆ ಒಡೆದು ಏರಿಯ ಹಿಂದಿದ್ದ ತಿರುಮಲ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮೋಹನದಾಸನೂ ಆ ಪ್ರವಾಹದ ಪಾಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಇತಿಹಾಸದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯೊಂದಿಗೆ ಸತ್ಯ ಅಪಾಯದ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು 'ದಾಟಿ' ದಿಬ್ಬವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಹೊನ್ನೇಶನನ್ನು ಪೊಲೀಸರು ಬಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಏನೂ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯೇ ಇದು?"[೨೭]

'ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಜಾತಿರಹಿತ ಸಮಾಜ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಡೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ' ಎನ್ನುವ ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಭಾರತ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದ ಬಳಿಕ ದಲಿತರಿಗೆ ಸರಕಾರಿ ಸವಲತ್ತುಗಳು ದೊರಕಿ ಅವರು ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆರುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ದಲಿತರು ಎಲ್ಲೋ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಸರಕಾರಿ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಇಡೀ ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಏಳ್ಗೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬಂತೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ದಲಿತರು ಸರಕಾರಿ ಮೀಸಲಾತಿ ಪಡೆದು ಮುಂದೆ ಬರುವುದನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತಷ್ಟು ಶೋಷಕವರ್ಗವಾಗಿದ್ದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿರಾಜಕೀಯಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಹನದಾಸನನ್ನು ಕೆರೆ ಒಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು, ಅವನ ವಿಧ್ವಂಸಕ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಜಗಜ್ಜಾಹೀರಾಗುವಂತೆ ತೋರ್ಪಡಿಸಿ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಸಿಕ್ರಾಂತಿಯಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮರ ಏರಿದವನೊಬ್ಬ ಕುಳಿತ ರೆಂಬೆಯನ್ನೆ ಕಡಿದು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬೀಳುವ ಮೂರ್ಖನಂತೆ ಮೋಹನದಾಸನನ್ನು ಡೈನಾಮೈಟ ಬಳಸಿ ಕೆರೆ ಒಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಆ ಪ್ರಹಾಹದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನೇ ಕೊಚ್ಚಿಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಆಭಾಸವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಊರು ಮುಳುಗಿ ಎಲ್ಲ ನಿರ್ನಾಮವಾದರೂ ಆ ಊರಿನ ದೇವಸ್ಥಾನದ ನೀಲನಕ್ಷೆ ಸತ್ಯಳ ಬಳಿ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವುದು ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಥಹ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ 'ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರಧರ್ಮಿಯ ವಿವಾಹವಾಗುವ ಜೋಡಿಯ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಬೆಂಕಿಬಿದ್ದು ಊರಿಗೆ ಊರೆ ನಾಶವಾದಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. 'ಮಾಯಾಲೋಕ'ದ ಕೊನೆಯಲ್ಲೂ ಬದಲಾಣೆಯ ಹೊಸ

ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ರೂಢಿಗಳಿಂದ ಜಡ್ಡುಗಟ್ಟಿಹೋಗಿರುವ ಜಡಸಮಾಜದ ನಿರ್ನಾಮಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವಾಹ ಬಂದು ಊರನ್ನೆ ಮುಳುಗುಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ದಾಟು'ವಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವಿನಾಶವಾಗಲು ಕೆರೆ ಒಡೆದು ಊರು ಮುಳುಗುವಂತಾಗಲು ದಲಿತ ಮೋಹನದಾಸನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಅವರ 'ಜಲಪ್ರಳಯ'ಯದ ಮಾತಿನಿಂದ ಘಟಿಸಿತೆಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಬಣ್ಣಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಈ. 'ದಾಟು'ನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳು– ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಮದುವೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಕೆರಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರು ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹುಡುಗಿ–ಶೂದ್ರ ಹುಡುಗನ ಸಂಬಂಧ ಆಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನುಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರ ಕಾರಣವೆ? ಮನು 'ಅನುಲೋಮ' ಪದ್ಧತಿಯ ವಿವಾಹವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು 'ಪ್ರತಿಲೋಮ' ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಾತಂಗಿ ವೆಂಕರಮಣಯ್ಯನ ವೆಂಕಟೇಶ ಹಜಾಮಗಿತ್ತಿಯ ಹಾದರಗಳು ಮನು ಸಮ್ಮತವೇ ಇರಬೇಕು. ವಶಿಷ್ಠ ಅರುಂಧತಿಯರ ಐತಿಹ್ಯ ಕೂಡ ಇದನ್ನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು. ಮಾರಮ್ಮನ ಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣು–ಶೂದ್ರ ಗಂಡಿನ ದಾಂಪತ್ಯ ನಿರಂತರ ದುರಂತದ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಮೋಸಗೊಳಿಸಿ ಮದುವೆಯಾದ ಮಾದಿಗ ಗಂಡ(ಕೋಣ)ನನ್ನ ಅವನ ಸಂತತಿ(ಕುರಿ–ಕೋಳಿ)ಯನ್ನ ಮಾರಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಂಡತಿ ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಸತ್ಯಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಈ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಭಯವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಬಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣು ಪವಿತ್ರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು ಎಂದು 'ದಾಟು' ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ."[೨೮] ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ದಲಿತ ಗಂಡುಗಳ ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ವಿವಾಹದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ನಿರ್ಬಂಧ ಹೇರುವುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿ 'ಪ್ರತಿಲೋಮ' ಪದ್ಧತಿಯ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು

ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವುದನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಈ ಏಕಮುಖಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿಯೇ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ವರ್ಣ ಸಂಕರಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮುಕ್ತ ಚಲನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ 'ಮಾರಮ್ಮನ ಕತೆ' ತುಂಬ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಮಾರಮ್ಮನ ಕತೆ ಪಾಳೇಗಾರ ಮನೆತನದ ತಿರುಮಲೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಅವರ ಸೊಸೆ ರಂಗಮ್ಮ ಇವರುಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಆ ಊರಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹೋಗಿದ್ದ 'ಮಾರಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆ'ಗೆ ಮರುಚಾಲನೆ ದೊರಕುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ತಿರುಮಲೇಗೌಡರ ವಂಶ ಬೆಳೆಯಲು, ಅದೂ ತಮ್ಮ ಮೊಮ್ಮಗ ಶ್ರೀನಿವಾಸನ ಮರುಮದುವೆಯ ಕಂಟಕ ನಿವಾರಣೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಕೋಣದ ಮೆರವಣಿಗೆ ನಡೆಯುವಾಗ 'ಮಾರಮ್ಮನ ಐತಿಹ್ಯ'ದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದ ಮಾದಿಗ ಹುಡುಗನ ವಂಚನೆಗಳನ್ನು ಆಸಾದಿಯವನು ಹಾಡುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ: "ಮಾದಿಗನು ಹೇಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ವೇದವಿದ್ಯೆ ಕಲಿತ, ಸುಳ್ಳಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ, ಅವನ ಪಾಪಿ ಕೈ ಹೇಗೆ ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಂಗಸಿನ ಮೊಲೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿತ್ತು, ಅವನ ಪಾಪಿ ಶರೀರವು ಹೇಗೆ ಅವಳನ್ನು ಕೂಡುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಅವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾದುದು, ಅವನ ಅವ್ವ ಬಂದದ್ದು, ಅವಳಿಗೆ ನಿಜ ವಿಷಯ ತಿಳಿದು ಮನೆಯ ಸುತ್ತ ನೆಲ್ಲಹುಲ್ಲು ಹಾಕಿ ಬೆಂಕಿಹಚ್ಚಿ ಅವಳೂ ಅದರೊಳಗೆ ಸುಟ್ಟು ಹೋದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಾಡಿದ. ಈ ಕೋಣವೇ ಸುಳ್ಳುಹೇಳಿದ ಅವಳ ಗಂಡ. ಈಗ ಕಡಿಯುವ ಆಡು ಕುರಿಗಳೇ ಅವಳ ಮಕ್ಕಳು." ('ದಾಟು', ಪು. ೩೦೧)

ಇಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ದುರುಳೀಕರಣ ಸಹ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಮಾದಿಗನ ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು 'ಪಾಪಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಹೇಳಿ ತುಚ್ಚೀಕರಿಸುತ್ತಿದೆ; ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ದೇಹದ ಪವಿತ್ರೀಕರಣ'ವನ್ನು ಸಾರುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮಾದಿಗ ಗಂಡಿನ ಅಪರಾಧ ಕುರಿತು ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದ ಜನರ ಮನದಲ್ಲಿ ಅಸಹನೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ 'ಮಾರಮ್ಮನ ಕತೆ'ಯನ್ನು ಮರು ನಿರೂಪಿಸಲು ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಇದು ಮೇಲ್ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮುಕ್ತ ಚಲನೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ತಡೆಯುವ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಜಾತಿ ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟನ್ನು ನೀಡುವಂತಹ 'ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹ'ವನ್ನೆ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಪಾಪಭೀತಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿಯೇ ನಿವಾರಿಸಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮುಳ್ಳನ್ನು ಮುಳ್ಳಿನಿಂದಲೇ ತೆಗೆಯುವ ರಾಜತಂತ್ರವೂ ಹೌದು.

ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ ಅವರು ಸತ್ಯಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಸತ್ಯಭಾಮ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳಾದರೂ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಹೊರಟವಳು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಗಟ್ಟಿತನದಿಂದ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ವಾವಲಂಬೀ ಶೂದ್ರತ್ವವನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಕೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಳ ಉದ್ದೇಶ. ವೇದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ ಅವಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅವಳಿಗೆ ಶ್ರಾದ್ಧ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾತ್ರ ಭಕ್ತಿಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲ; ಶ್ರೀನಿವಾಸನ ದೈನ್ಯತೆ ಅವಳಿಗೆ ಹಿಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇತರರಲ್ಲಿ ಅವಳು ಬಯಸುವುದು ಪೂರ್ವಾಪರವನ್ನು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿ ಸ್ವಂತ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವ, ಅದರ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ, ವಿವೇಕಯುತ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ."[೨೯]

ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಸತ್ಯಳ ಬಗೆಗಿನ ಏಕಮುಖಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಳೆಂಬುದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೂರದ ಮಾತು. ಕಾದಂಬರಿ, ಸತ್ಯ ಒಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವೇದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ; ಸತ್ಯ ತನ್ನ ಅಪ್ಪ, ಅಣ್ಣ, ಮೋಹನದಾಸ, ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಮೀರಾ ಮುಂತಾದವರ ಜೊತೆಗಿನ ಮಾತುಕತೆಯಲ್ಲೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಓದುಗರಲ್ಲೂ ಸತ್ಯಳ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಾಟುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಖರ ವೈಚಾರಿಕಳಂತೆ ಕಾಣುವ ಸತ್ಯ ಒಳಗೊಳಗೆ ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವಳು. ಸತ್ಯ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಕಟುವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೂ ಮುಂದೆ ತಂದೆಯ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಸತ್ಯ ಅದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕಳಾಗುವುದು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನಡೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ: "ಅವರು(ಭೈರಪ್ಪ) ಇಂತಹವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಹೇಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಬೇಕು; ಆದರೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೇ ಇಷ್ಟವಿರುವ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವ ಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು–ಹಾಗೆ. ಡಿಬೇಟರ್ ಕಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ. ತನ್ನ ವಿರೋಧಿಯ ವಾದವನ್ನು ಡಿಬೇಟರ್ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವ ಹಾಗೆ. ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಬೇಕು; ಆದರೆ ನಮಗೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗುವ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಉತ್ತರ ಸಿಗಬೇಕು. ಮಾಂಸದ ರುಚಿಯೂ ಬೇಕು; ಮಡಿಯೂ ಉಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವವರು ವೆಜಿಟಬಲ್ ಬಿರಿಯಾನಿ ತಿನ್ನುವ

ಹಾಗೆ."[೨೦] ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು 'ಆವರಣ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದ ಈ ಮಾತುಗಳು 'ದಾಟು'ವಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ದುರಂತವೆಂದರೆ ಸತ್ಯ ಸ್ವತಃ ತಾನಾಗಿಯೇ ಮೀರಾ, ಮೋಹನದಾಸ, ಮಾತಂಗಿ ಮತ್ತು ಹೊನ್ನೇಶ ಇವರೊಂದಿಗಿನ ಒಡನಾಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಅಹಂಕಾರ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಬೀಗುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅವಳ ಹವನ, ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರ, ಜನಿವಾರ, ಯಜ್ಞೋಪವೀತಧಾರಣೆಯಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಅವಳ ತೀವ್ರ ಸೆಳೆತವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಆಚರಣೆಯು ತನ್ನ ಜತೆಗಿನ ದಲಿತರನ್ನು ಕೀಳು ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಬಹುದೆಂಬ ಕನಿಷ್ಠ ಲಜ್ಜೆಯೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಒಂದು ಕಡೆ ತನಗೆ ಜಾತಿಮತದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡು ಎರಡೇ ಜಾತಿಗಳೆಂದು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: "ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗವೇ ನಿಜ ನುಡಿಯುತ್ತೆ. ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೇ ದಿಕ್ಕು ತೋರಿಸುತ್ತೆ. ಆದರೆ ರೂಢಿ ಅಂತರಂಗಾನ ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುತ್ತೆ, ಅನುಭವದ ಅರ್ಥವನ್ನ ಕೈತಪ್ಪಿಸುತ್ತೆ. ಧೈರ್ಯವಿದ್ದೋರು ರೂಢೀನ ಗೆಲ್ತಾರೆ, ಗೆದ್ದು ಬದುಕ್ತಾರೆ. ಹೇಡಿಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಮಣ್ಣು ಹುಳುವಿನ ಹಾಗೆ ಜೀವನ ಮಾಡ್ತಾರೆ." ('ದಾಟು', ಪು. ೩೭) ಆದರೆ ಸತ್ಯ ತನ್ನ ಮಾತಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ವಿಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ ಅವರು ಮಾತಂಗಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಾತಂಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪೂಜಾರಿ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರಿಂದ ಭೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಾತಂಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಹಸಿವೆಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ಶೋಷಿತವರ್ಗದ ಪ್ರತೀಕ. ತಾನು ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದರ ಪರಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹಾಗೆ ಅವರು ತನ್ನನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದೇ ತನ್ನ ಜನ್ಮ ಸಾರ್ಥಕ ಎಂದು ಆಕೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾಳೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗಿರುವ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನತೆಗೆ ತಾವು ಹಾಗೆ ಶೋಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ... ಈ ದುರಂತದ ಪ್ರತೀಕವೇ ಮಾತಂಗಿ. ಎಂಥದೇ ಕಷ್ಟಬಂದರೂ ಪೂಜಾರಯ್ಯನವರ ಮಾನ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಅವಳ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ. ಅವರು ಸತ್ತಮೇಲೂ ಅವರ ಮಾನ ಹೋಗಬಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸತ್ಯಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ: 'ಅವ್ವಾ, ನಂಗೂ ಅಯ್ಯರಿಗೂ ಹೀಗಿತ್ತು ಅಂತ ಯಾರಕುಟ್ಟೂ ಅನ್ನಬ್ಯಾಡ್ರಿ. ನಾನು ಹ್ಯಂಗೂ ಮಾದಗಿತ್ತಿ ಭೀತಿ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಅಯ್ಯನೋರು. ಸತ್ಮ್ಯಾಗೂ ಅವರ ಮರ್ವಾದಿ ಹ್ವಾಗಬ್ಯಾಡ್‌ದು.'"[೨೧] ನರಹಳ್ಳಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಂಗಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಯು ಅವಳ ಮುಗ್ಧತೆ ಮತ್ತು

ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣದಿಂದ ನಡೆದಿರುವಂತಹದ್ದು ಎನ್ನುವ ಧಾಟಿಯಿದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತಂಗಿಯು ಸತ್ಯಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವು ತಟಸ್ಥವಾಗಿದೆ. ಶೋಷಕ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ತಕರಾರುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮೋಸ ಮತ್ತು ವಂಚನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೇ ಬದಿಗೆ ತಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: "ಮಾದಿಗಳಾದ ಮಾತಂಗಿಯ ಸ್ಪರ್ಶಸುಖದಲ್ಲಿ- ಹೆಂಡತಿ ಬದುಕಿದ್ದಾಗ ಅವಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದ್ದನ್ನು- ಮಾತಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಕಂಡ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರು ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿ, ಮನ ಮಂಥಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ದೇವರು ಅನ್ನೋದೊಂದು ಕಲ್ಲು ಅದನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡಬಾರದು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮಗನಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಬೀಗದ ಎಸಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟುಬಿಡುವರು. ಒಮ್ಮೆ ಕುಡಿದು ಮತ್ತೇರಿದ ಮಾತಂಗಿ ಮಾತಿನ ನಡುವೆ 'ನಮ್ ತಾವ ಮನಿಕತ್ತೀರಿ. ನಾವು ಮಾಡಿದ್ದು ಯಾಕ ಉಣ್ಣಾಕಿಲ್ರಯ್ಯ' ಎಂದು ಮರ್ಮಕ್ಕೆ ತಾಗುವಂತೆ ನುಡಿದಳು. ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮನಸ್ಸು 'ಕಾಮತೃಪ್ತಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಯಾವ ಹೆಂಗಸನ್ನಾದರೂ ಭೋಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಭೋಜನ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಸಹಭಾಗಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕುಲಪ್ರಸೂತತೆಯೇ ಬೇಕು' ಎಂದಿತು. ಮಾತಂಗಿಯ ಆ ಮಾತು ಅವಳ ಹಾಗೂ ಅವರ ಪ್ರೀತಿಯ ನಿರ್ಧಾರದ ಸವಾಲೇ ಆಯಿತು. ಮಾತಂಗಿಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಯೋಚನೆ ಧಿಡೀರನೆ ಅವರ ಮನದಾಳದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿತು. 'ಜಾತಬ್ರಹ್ಮ ವಸಿಷ್ಠರು ಮಾದಿಗಿತ್ತಿ ಅರುಂಧತಿಯನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಪರಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರಲ್ಲ. ನಾನು ಈ ಮಾತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಅವಳಿಗೂ ಯಜ್ಞೋಪವೀತಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸಿ ಗಾಯತ್ರಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕು. ನಾನು ಊರಿನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ದಿನ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಅವಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕು. ಈ ಗುಡಿಸಲೇ ಪರ್ಣಶಾಲೆಯಾಗಬೇಕು. ಇದು ನನ್ನ ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಜೀವನ' ಎಂದು ಮನದಾಳದಲ್ಲಿ ಬಗೆದು 'ಜಾತಿ ಹೆದರಿಕೆ ಬೇಡ. ನಿನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿ ಮಾಡ್ತಿನಿ ಬಾ' ಎಂದು ತಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಮಾತಂಗಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.. ಅಜ್ಞಾನಮಯವಾದ ಪಾಪಭೀರು ಬದುಕಿನಿಂದ ಜ್ಞಾನಮಯವಾದ ನಿರ್ಭೀತ ಬದುಕಿಗೆ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರು ದಾಟುತ್ತಾರೆ."[೨]

ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ 'ಕಾಮತೃಪ್ತಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಯಾವ ಹೆಂಗಸನ್ನಾದರೂ ಭೋಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಭೋಜನ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಸಹಭಾಗಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕುಲಪ್ರಸೂತತೆಯೇ ಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ನೋಡುವ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಶೋಷಿತಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆ ಇನ್ನೂ ಅಮಾನುಷವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾನಾಪಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾತಂಗಿಯ ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ ಮಾತಂಗಿಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರ ಕುರಿತು ಯಾವ ಚಕಾರವೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ರಾಚುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೋ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೋ ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ ನಿಲುವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪರವಾಗಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯರ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಮೌನ ತಾಳಿದೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾದಂಬರಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮಾತಂಗಿಯ ನಿಲುವೇನು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವು ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿದೆ. 'ಕಾಮ ತೃಪ್ತಿಗೆ ಯಾವ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಾದರೂ ಆಗಬಹುದು; ಆದರೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಜಾತಿಯವರೆ ಆಗಬೇಕು' ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯು ಜಡ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮುಕ್ತ ಚಲನೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್‌ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹಗಳು ದಿಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಮೇಲುಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ವೈವಾಹಿಕ ಬಾಂಧವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ದಲಿತ ಮೋಹನದಾಸನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕಾರಣಗಳು ತುಂಬ ಬಾಲಿಶವಾಗಿವೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ದಲಿತ ಹುಡುಗಿ ಮೀರಾಳೊಂದಿಗೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿಯೂ ಮದುವೆಗೆ ಒಪ್ಪದಿರಲು ನೀಡುವ ಕಾರಣ ಅವನ ಕೀಳು ಅಭಿರುಚಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಅಂತರ್‌ಜಾತಿ ವಿವಾಹಗಳು ಚಿಗುರೊಡೆಯುವಾಗಲೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಎಳ್ಳು ನೀರು ಬಿಡುವ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಕಾದಂಬರಿಯ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅನ್ವೇಷಕ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಸತ್ಯಭಾಮೆಯ ಬಗೆಗೂ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸಾಕಷ್ಟು

ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕರಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯ ಸೋಲಿಗೆ ಅವಳೆಷ್ಟು ಕಾರಣ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಳಾಗಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಲಿ ಎದುರಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೀರಾಳ ಸಾವಿಗೆ ಅವಳೂ ಹೊಣೆಗಾರಳಲ್ಲವೇ? ಹಳ್ಳಿಯ ಗೌಡರ ಅಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾದ ಅವರ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಟುಟೀಕೆ ಮಾಡುವ ಕಾದಂಬರಿ, 'ಸುಧಾರಕ' ಸತ್ಯಭಾಮೆಯ ಅಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾಕೆ ಕಟು ಟೀಕೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ? ಸತ್ಯಭಾಮೆಯ ಅಜ್ಞಾನ ಯಾವ ಥರಹದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೀರಾ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಭಾಮೆಯರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಸಂಭಾಷಣೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ:

'ಮೀರಾ ಬಾಗಿ ಸತ್ಯಳ ಕಾಲು ಮುಟ್ಟಿ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿ, ಹೋಗಿ ಬರ್ತೀನಿ ಎಂದಳು'.

'ನಮಸ್ಕಾರ ಯಾಕೆ ಮಾಡ್ದೆ?'

'ನಾನು ಮಾದಿಗಿತ್ತಿಯಲ್ಲ ಅಂತ ಒಪ್ಪಿ ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿದಿರಲ್ಲ.'

'ಯಾರೂ ಮಾದಿಗಿತ್ತಿಯರಲ್ಲ.'

'ನಿಮಗೆ ತಿಳಿಯುಲ್ಲ. ನೀವು ಬರೀ ವೇದಾಂತದ ಮಾತು ಹೇಳ್ತೀರಿ' ಎನ್ನುವಾಗ ಅವಳ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿತು. 'ನಿಮಗೆ ತಿಳಿಯುಲ್ಲ. ನೀವು ಬರೀ ವೇದಾಂತದ ಮಾತು ಹೇಳ್ತೀರಿ'–ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ನಿಜಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಗಮನಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ; ಯಾವ ಧೋರಣೆಯನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಶ್ರೀನಿವಾಸನಿಗೆ ಮೀರಾಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸುಪ್ತ ಪ್ರತೀಕಾರ ಮನೋಭಾವ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ, ತನ್ನ ಸುಧಾರಕ ಮನೋಭಾವ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ, ಎಂಬುದರ ಅರಿವೇ ಅವಳಿಗೆ ಇರುವಂತಿಲ್ಲ."[೨೨]

ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಳ ಬಗೆಗಿನ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಪಕ್ಷಪಾತ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಾತ್ರಗಳ ಮಧ್ಯದ ಪಕ್ಷಪಾತವು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಂದ ನಡೆಯುವಂತಹದ್ದು ಎಂದೂ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಲೇಖಕನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ಜಾಗವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ಕಥನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಹ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ದಲಿತ

ಮೀರಾಳನ್ನು ತಲ್ಲಣಗೊಳಿಸುವ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯೇ ಮಾಯವಾಗಿದೆ. 'ನಿಮಗೆ ತಿಳಿಯುಲ್ಲ. ನೀವು ಬರೀ ವೇದಾಂತದ ಮಾತು ಹೇಳ್ತೀರಿ' ಎನ್ನುವ ಮೀರಾಳ ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಜಾತಿ ತಂದೊಡ್ಡಿರುವ ನೋವಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸತ್ಯಳಿಗೆ ತನ್ನ ಜಾತಿ ನೀಡಿರುವ ಮೇಲರಿಮೆಯ ಭಾವನೆ ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಮೀರಾಳನ್ನು ಹತಾಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಮೀರಾಳ ಮಾತಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಳ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳಿವೆ. ಸತ್ಯ ತನ್ನನ್ನು ಅಪವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ದಲಿತರೊಂದಿಗೆ ಬದುಕುವ ಎಷ್ಟೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೂ ತನ್ನ ಉಚ್ಚಜಾತಿಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ತೊಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸತ್ಯಳ ಜಾತಿಯ ಸೂಚಕಗಳನ್ನೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೀರಾಳಿಗೆ ಜನಿವಾರ ಹಾಕುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಸತ್ಯ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಹೇರುವ ಹುನ್ನಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಕುಟೀರ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಮೀರಾ ಮತ್ತು ಮೋಹನದಾಸರೊಂದಿಗೆ ಒಡನಾಡುವಾಗ ಅವಳ ಬಾಹ್ಯ ಮನಸ್ಸು ವೈಚಾರಿಕಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಮೀರಾಳಿಗೆ ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಅವಳ ಸುಪ್ತ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಹಂ ಸಂಪ್ರೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯಳಿಗೆ ತನ್ನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಅಹಂನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದಲಿತರೊಂದಿಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವೂ ಅವಳಿಗೆ ಸೋಕುವುದಿಲ್ಲ. ಮೀರಾಳ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಂತೂ ಅವಳ ಸಂವೇದನೆ ಮರಗಟ್ಟಿಹೋಗಿದೆ. ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮೀರಾಳ ಸಾವಿಗೆ ಸತ್ಯಳೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಗುರು ಸತ್ಯಳ ಅಣತಿಯಂತೆ ಮೀರಾ, ಶ್ರೀನಿವಾಸನನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸಿ ವಂಚನೆಗೊಳಗಾದಾಗ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗಲು ಕೂಡ ಸತ್ಯಳಿಗೆ ಯಾವ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

೬.೩ ಉಪಸಂಹಾರ

'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯು 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಮತ್ತು 'ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಕುತೂಹಲಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಾದಂಬರಿ ಎಷ್ಟೆ ವೈಚಾರಿಕ ಕೃತಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಕೂಡ ಅದು ಒಳಗೊಳಗೆ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕಶಾಹಿಯ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮರು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಹವಣಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿವೆ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯ

ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯು ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮೇಲುಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವಂತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳದ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಸಿನವರಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿವೆ. ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಪೇಸ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಲ್ಲ.

ಕಾದಂಬರಿಕಾರರನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೆಂದು ಗುಣಗಾನ ಮಾಡುವ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ' ಹಾಗೂ 'ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹ'ಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವ ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಹೇಗೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಗಳ ಅಂತಸ್ತು ನಿರ್ಣಯದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಕೂಡ ಚಕಾರವೆತ್ತಿಲ್ಲ; ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಜಾತಿಗಳ ಮೇಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಹೇರಿಕೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣನೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿವೆ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಏಕಮುಖಿ ನಿಲುವುಗಳು ನಿಷ್ಠುರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೦೧. ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರು ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣ, ದಾಟು, ಪು. ೧೦

೦೨. ಕೆ.ಪಿ. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, 'ಹೊಸ ದಿಗಂತದೆಡೆಗೆ', ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು. ೬

೦೩. ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ, 'ದಾಟು ೭೩', ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪ, ಪು. ೧೦೦-೧೦೧

೦೪. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, 'ದಾಟು: ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ', ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು, ಪು. ೧೦೮

೦೫. ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು: ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಮನಸ್ಸು', ಅನುಕ್ರಮ, ಪು. ೧೫೧

೦೬. ಕೆ.ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ, 'ಜಾತಿಬಂಧವನ್ನು ದಾಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ-ವೈಫಲ್ಯ: ದಾಟು', ಪು. ೨೧೧

೦೭. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ನೋಡಿ, ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ, ಪು. ೩೦೯

೦೮. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕದಂಬರಿಗಳು: ಒಳ-ಹೊರ ರಚನೆಗಳು', ಬಯಲು-ರೂಪ, ಪು. ೫೮೭

೦೯. ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಅದೇ, ಪು. ೯೮

೧೦. ಪೂರ್ಣಾನಂದ ಮ ಪು, 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೊಳೆತ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಹೊರಬರುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ', ಸಂವಾದ, ಜುಲೈ ೨೦೧೨, ಪು. ೧೩

೧೧. ಲೂಯಿ ದುಮೋ, 'ಹೋಮೊ ಹೈರಾರ್ಕಿಸ್', 'ಜಾತಿ ಆಡಳಿತ', ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಜಾತಿ ಸಂವಾದ, ೦೭-೦೧-೨೦೧೩, ಪು. ೦೭

೧೨. ಇದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಉರಿ ಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: 'ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹಾಗೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಕಣ್ಮರೆ', ಉರಿ ಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ, ಪು. ೪೪

೧೩. ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು', ಅನುಸಂಧಾನ, ಪು. ೭೭-೭೮

೧೪. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ, 'ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು', ವಿವಕ್ಷೆ, ಪು. ೨೩೫

೧೫. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು', ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. ೮೭

೧೬. ಸಿ.ಜಿ. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ, 'ಎಂಎನ್ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್: ಕನಸುಗಳಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ?', ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಗಾಳಿ ಸಂಚಿಕೆ, ತ್ರೈಮಾಸಿಕ, ಸಂಪುಟ-೬, ಸಂಚಿಕೆ ೩, ಪು. ೩೩

೧೭ ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು', ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ, ಪು. ೧೦೫-೧೦೬

೧೮. ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ, ಅದೇ, ಪು. ೧೫೦-೧೫೧

೧೯. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, 'ದಾಟು: ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ', 'ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು', ಪು.೧೧೦-೧೧೧

೨೦. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು "ಇವರ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವೇ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ. ಇವರ ಧರ್ಮಶ್ರೀ, ತಬ್ಬಲಿಯು ನೀನಾದೆ ಮಗನೆ, ನಾಯಿ-ನೆರಳು ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇವರ 'ದಾಟು' ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ಇದೇ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು, ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ"

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, 'ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ', ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಪು. ೫೬

೨೧. ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, 'ದಾಟು: ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ', ಕೃತಿ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. ೩೧೯

೨೨. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕದಂಬರಿಗಳು: ಒಳ–ಹೊರ ರಚನೆಗಳು', ಬಯಲು–ರೂಪ, ಪು. ೫೮೭

೨೩. ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, 'ಕುವೆಂಪು ಕಂಡ ದಲಿತ ಜೀವನ', ಕುವೆಂಪು ಯುಗ, ಪು. ೯೭–೯೮

೨೪. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ, 'ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು', ವಿವಕ್ಷೆ, ಪು. ೨೩೪

೨೫. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, 'ದಲಿತ: ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ', 'ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು', ಪು. ೧೭೪–೧೭೫

೨೬. ಕೆ.ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪ, 'ನಾಮಧಾರಿ ಲಿಂಗಾಯತರು: ನೆಲೆ–ಹಿನ್ನೆಲೆ', ಮರುಚಿಂತನೆ, ಪು. ೯೬

೨೭. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು', ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ, ಪು. ೧೦೨–೧೦೩

೨೮. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ಅದೇ, ಪು. ೧೦೫

೨೯. ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ, ಅದೇ, ಪು. ೧೪೯

೩೦. ಯು. ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಥನಕಲೆ', 'ಆವರಣ ಎಂಬ ವಿ–ಕೃತಿ', ಪು. ೪೩

೩೧. ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ, ಅದೇ, ಪು. ೭೫

೩೨. ಎಸ್.ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ, ಅದೇ, ಪು. ೨೩೬

೩೩. ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಅದೇ, ಪು. ೩೧೯–೨೦

ಅಧ್ಯಾಯ–ಏಳು

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

೭.೧ ಪೀಠಿಕೆ

೭.೨ ಅ. ವರ್ಣಸಂಕರ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು
ಆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು
ಇ. ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಚರ್ಚೆಗಳು
ಈ. ಸಂವಹನದ ತೊಡಕು ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಗಳು

೭.೩. ಉಪಸಂಹಾರ

ಅಧ್ಯಾಯ–ಏಳು

‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

೭.೧ ಪೀಠಿಕೆ

ಕನ್ನಡ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಒಬ್ಬರು. ಅವರ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಕಥಾ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಅವು ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಹಸಿವು ಅವಮಾನ ದಾರುಣತೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚಿತ್ರಿಸದೆ ದಲಿತ ಲೋಕದ ಅಸಾಧಾರಣ ಚೈತನ್ಯಶೀಲತೆಯನ್ನೂ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಅವರ ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’(೧೯೮೮) ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಾದಂಬರಿ. ಇದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು.

ಪೂರ್ವಿಕ ಮಾದರ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರಂಗೆ ಅರ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ಯು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದರ ಕಥಾ ಚೌಕಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ‘ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ’ ಅಥವಾ ‘ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು’ ಕಾದಂಬರಿಗಳಂತೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಮೃದ್ಧ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಛಿದ್ರ ಮಾಡಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಸಂಕರವನ್ನೆ ತನ್ನ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಕತೆ ಹೇಳುವ ವಿನೂತನ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದೆ. ಬಹು ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯದಷ್ಟೆ ಅದು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ಯ ಭಾಷೆ ಶೈಲಿ ಹಾಗೂ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಜಾತಿ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಒಡೆದು ಹೋಗಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಚರ್ಚಿತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೇಳಿಬಂದವು. ಚಂಪಾ

ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಮೊದಲು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಇದು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ನಿಲುಕದಿರುವ ಹತಾಶ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇದನ್ನು 'ದಲಿತರ ನೇಣುಗಂಬ'[೧] ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಂಟು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಕೆಳಸಮುದಾಯದ ಅವಮಾನಗಳ ಚಿತ್ರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅತಿ ಭಾವುಕವಾದ ಮತ್ತು ಸೀಮಿತ ನೆಲೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. 'ಆಡು ಮಾತಿನ ಕಾವ್ಯ'[೨] ಎಂದು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿ ಪ್ರಶಂಸೆ ಮಾಡುವ ಲೇಖನಗಳೂ ಇವೆ. ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಕಡೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ: "ನಾನು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಬ್ಯಾಡ್ ಫೈತ್‌ನ ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೆ. ಆ ಕಾದಂಬರಿ ಒಬ್ಬ ದಲಿತ, ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳು ತನಗೆ ಹೊಳೆದಂತೆ ಬರೆದ ಕೃತಿ ಅಲ್ಲ... ಅದು ಯಾರೋ ಕೊಟ್ಟ ಅಳತೆಗೆ ಹೊಲಿದ ಬಟ್ಟೆಯಂತೆ ಇತ್ತು."[೩] ಇದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತಕನೊಬ್ಬನ ವಾದವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೀಡಿತ ಧೋರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಇಂತಹ ಅತಿರೇಕದ ಆಪಾದನೆಯು ಕೃತಿಗಿಂತ ಅದರ ಲೇಖಕನನ್ನೆ ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಲೇಖಕನ ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಮರೆತು ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ನಿಷ್ಠುರತೆಯನ್ನು ತೋರದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಾಲಿಶವಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ ಅವರ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: "ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಓದುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಕಾವ್ಯ ಓದಿದಂತೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಚಿತ್ರ ನೋಡಿದಂತೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸಂಗೀತ ಆಲಿಸಿದಂತೆ ಅನ್ನಿಸಿತು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯೊಳಗಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಕೇಂದ್ರ ಮೊದಲ ಓದಿಗೆ ದಕ್ಕಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನೇ ಮರುಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕೋ ಏನೋ.."[೪] ಇಲ್ಲಿಯ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕೃತಿಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನೆ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಲಂಕೇಶ್ ಅವರು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಅಂಕಣ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು: "ನನಗೆ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಅರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಆಗಿರುವಷ್ಟು ಅರ್ಥದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕೃತಿ ಅಲ್ಲ."[೫] 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕೃತಿ ಅಲ್ಲ ಎಂದಿರುವುದು ಕೊಂಚ ದುಡುಕಿನ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿತೆ ಅವರಲ್ಲಿತ್ತು. ಲಂಕೇಶ್ ಅವರು ನಂತರದಲ್ಲಿ ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ 'ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ'ದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಆಗಲೂ ಅಷ್ಟೇ, 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಓದಿದರೂ ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಯ ಆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯದೆ ಅದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿತು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ; ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ; ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ; ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ; ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ; ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್; ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ; ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ; ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ; ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್; ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ; ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ; ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್; ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್; ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ; ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮಮೂರ್ತಿ; ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್; ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್; ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ; ಆರ್ಕೆ. ಮಣಿಪಾಲ; ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜ; ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ; ಶಿವರಾಮಯ್ಯ; ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ; ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ; ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ; ಚದುರಂಗ; ಪು.ತಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್; ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲ; ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ ಹಾಗೂ ಹೇಮಾ ಪಟ್ಟಣಶೆಟ್ಟಿ

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಯಾವ ಯಾವ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಾವ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತವೆ? ಎಂಬುವುದರ ಕಾರಣಾನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

೨. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು

ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ? ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಧೋರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗುವುದು.

೩. ಮನುಷ್ಯಲೋಕವನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ವರ್ಣಸಂಕರದ ಮುಖಾಂತರ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ ನಿಲುವುಗಳಾವವು? ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಜಾತಿವಿನಾಶ, ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಸ್ಥೆ, ಪ್ರತಿಲೋಮ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.

೪. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ? ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೇಕೆ? ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

೫. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಇವು ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರ ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ; ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಕ್ತ ಚಲನೆಯನ್ನು ತಡೆದಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ನಿಲುವುಗಳೇನು? ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುವ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕೇಂದ್ರ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿತ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು 'ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ'ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮರು ಅಧ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವಾದ 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು' ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಪುನರ್ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ:

ಅ. ವರ್ಣಸಂಕರ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಇ. ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಈ. ಸಂವಹನದ ತೊಡಕು ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಗಳು

೭.೨ ಅ. ವರ್ಣಸಂಕರ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕೃತಿಯ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆ ಜಾಸ್ತಿಯಾಗಿವೆ. ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಕೃತಿಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿವೆ. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ ರೂಪ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅದರ ನೈಜ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಯನ್ನು 'ವರ್ಣಸಂಕರ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕೃತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕೇಂದ್ರವನ್ನೇ ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಹ ಒಂದು ಭಗ್ನ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿ ಒಂದು ದುರಂತದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ತನಕ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಕತೆಗಳಿರುವ ಕತೆ ಇದು. ಕತೆಗಳ ಗುಚ್ಛ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೇಂದ್ರವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥನ ರೂಪ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದ್ದು ಸಂಬಂಧಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಮಿಥಿಕಲ್ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಕೃತಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕರವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಸಂಕರಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೇವಲ ಮಾನಸಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳೇ ಹೊರತು ದೈಹಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ. ಒಂದು ಜಾತಿಗೂ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಬಂಧ ಸಹಜವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕಂತಹ ಸಹಜ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಂತಹ ಅದರ ಮೇಲಿನ ರಚನೆಗಳು ಇವೆರಡರ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಕೂಡಾ ಈ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರಧಾನವಾದಂತಹ ಅಂಶಗಳು."[೬] ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆಯೇ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕೃತಿಯ

ಮೂಲ ಆಶಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ 'ವರ್ಣಸಂಕರ'ದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾದ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು 'ವರ್ಣಸಂಕರ'ದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುನ್ನಲೆಗೆ ತರುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುವವರಿಗೆ ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಶಯವೇ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಪ್ರಧಾನ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿರುವ ನೆತ್ತರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಾಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಸಂಬಂಜದ ಕತೆ. ಈ ಸಂಬಂಜಗಳ ಜಟಿಲತೆ ಮತ್ತು ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದ ಜೀವನಾಭಿಮುಖತೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಂಚಿನ ಜನರು ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟದ ಕೆಲವು ಬಗೆಗಳು ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ನೆತ್ತರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಇಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ. ತೂರಮ್ಮ ಮಗುವಿನ ಜೀವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದಿಯಮ್ಮನೊಡನೆ ಹೋರಾಡುವ ಬಗೆ, ಯಾಡನನ್ನು ಕಂಕುಳಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮ ಪಡುವ ಪರಿಪಾಟಲು, ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಯಾಡ, ಗಾರಸಿದ್ಮಾವ ಇವರು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಬರಲು ತೋರುವ ಚಾಲಾಕುಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯವು. ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯ ತರ್ಕಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಸದಸ್ಯರ ನಡುವೆ ರಕ್ತದ ಕತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಒಂದು ಎಳೆ. ಇಂತಹ ಹಲವು ಎಳೆಗಳು ನಮಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ."[೭] ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪರಾಧಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯು ವ್ಯಗ್ರತೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಡ್ಡಿರುವ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ದಿಟ್ಟತನದಿಂದ ಎದುರಿಸುವವರು ಮಹಿಳೆಯರೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೆಚ್ಚು ತಾಳ್ಮೆ, ಸಹನೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜೋತಮ್ಮರ ಮಾತುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಪರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ,

ಮಕ್ಕಳ ಪಾಲನೆಗಾಗಿ ನೆತ್ತರ ಹರಿದರೂ ನೆತ್ತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ನಿರ್ಜಾತೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಗಿಂತಲೂ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದಂತೆ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭಿನ್ನಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಏಕೈಕ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಸಾಧನ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಪರ್ಕದ ಪರಿಣಾಮ ಬರ್ಬರ ಹತ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಜಾತಿವಿನಾಶದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಚೆನ್ನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೂಡುವುದರ ಮೂಲಕ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನರು ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಾಶಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಣಾಮ ಜಾತಿವಿನಾಶವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೊಲೆ. 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಹಲವಾರು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದರೆ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಒಂದು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಕೇಂದ್ರದ ಸುತ್ತ ಸುತ್ತುತ್ತದೆ."[೮] ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೂಡುವುದರ ಮೂಲಕ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ವರ್ಣಸಂಕರ'ವೇ ಜಾತಿವಿನಾಶದ ಪ್ರಬಲ ಮಾರ್ಗವೆಂಬುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಸಂಕರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಮುಖಗಳ ಸಮೇತವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ ಅದು ಚಿಮ್ಮಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಟ್ಟಾರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಇದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ವರ್ಣನೆಯ ಮಧ್ಯದ ಬಿರುಕು ನಾಶವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಬದುಕು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ಕೃತಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ

ಮೇಲುವರ್ಗದ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗ ಅಥವಾ ಕೆಳಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮಧ್ಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಕನಿಷ್ಠ ಏಳು ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವು ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಆಶಯಗಳ ಹಾಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುನೈತಿಕತೆ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯ ನಾಯಕಿ ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಹೊಲೇರ ಚನ್ನನನ್ನು ಕೂಡಿದರೆ, ಕೆಂಪಿ ಜಾತ್ಯಲ್ಲದವನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಅಜ್ಜನಾದ ಯಾಡನೂ ಇಂಥದ್ದೇ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಸೋಮಪ್ಪನ ಹೆಂಡತಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ಕೂಡಾ ಇಂಥದ್ದೇ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದವಳು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಸ್ವರೂಪಿಣಿಯಾದ ಮೇಸ್ತ್ರ ಮಗಳು ಭಗವತಿಗೆ ಹೊಲಾರ ಅಮಾಸನನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ 'ನಿರಂತರ ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೃತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕುರಿಯಯ್ಯನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಎಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗುವ ಮಂಚವೂ ಹಾದರದ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ದ.ಸಂ.ಸಮಿತಿ'ಯವರು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ವಿಜಾತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೃತಿ ಪುರಾಣ-ಇತಿಹಾಸ-ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನೈತಿಕವಾದುದು. ಆದರೆ ಇದುವೇ ನಿಜವಾದ ಬದುಕಿನ ಪರವಾದವು ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಇದಿರಿಸುವ ದಿಟ್ಟ ಕೃತಿಯಿದು. ಮೇಲಾಗಿ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಳವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಚೈತನ್ಯವೂ ಇದೆ."

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲು ವಿಜಾತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕತೆಯನ್ನು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಭಿನ್ನಜಾತಿಯ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಪುರಾಣ-ಇತಿಹಾಸ-ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅವು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ ಎನ್ನುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಮೇಲ್ವರ್ಗದಿಂದ ದಮನಕ್ಕೊಳಗಾದ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ತುಂಬ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ತಿರುಗೇಟು ನೀಡುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳ ನಡುವಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿವೆ.

ವರ್ಣಸಂಕರವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವು ಹಾದರವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮುಕ್ತವಾದ ಚಲನೆಗೆ ವರ್ಣಸಂಕರವು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತುಂಬ ದಾರುಣವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಮಾನತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗಿಂತ ಉನ್ನತ ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮೇಲ್ಮುಖವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕುಂದುಬಾರದಂತೆ ಜಾತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮಗಿಂತಲೂ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗಳ ಪುರುಷರನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಲಗ್ನವಾಗುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಆ ಜಾತಿ ಸಮಾಜವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಹೆಣ್ಣು ಜಾತಿ ಗಡಿ ಮೀರಿದರೆ ಅದೊಂದು ತೀರ ಅಪರಾಧವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಆ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಬಲ್ಲಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ವರ್ಣಸಂಕರ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಅಂತರ್‌ಜಾತಿ ವಿವಾಹದ ಫಲವಾಗಿ ಮಕ್ಕಳೂ ಆಗುವುದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಂಥವರಿಗೆ ನುಂಗಲಾರದ ತುತ್ತು; ನಂಬಲಾರದ ಭ್ರಮೆ. ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಗೊಳ್ಳುವ ಆಚಾರ್ಯರು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಧ್ವನಿ ಬದಲಿಸಿ ಮೆದುವಾಗಿ ತನ್ನ ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ತನ್ನ ಮತದ ಯಾರಾದರೂ ವರರಿದ್ದರೆ ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಚನ್ನನಲ್ಲಿ ಅರಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂತರ್‌ಜಾತಿ ವಿವಾಹದ ಬಗ್ಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೂ, ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಇಪ್ಪತ್ತಾರರ ಹರೆಯದ ತನ್ನ ಅವಿವಾಹಿತ ಮಗಳ ನೆನಪು ಬಂದು ಅವರು ಇಳಿದನಿ ತೆಗೆಯುವುದು ಒಂದೋ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಆರ್ಥಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಸವಾಲುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಆಚಾರ್ಯರಂಥವರೂ ಅಂತರ್‌ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಅವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯಾದರೂ ಸಂವೇದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು; ಒಂದೋ, ಅವರ ಮಗಳೂ ಸಹ ತನ್ನ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಬಯಕೆಗಳನ್ನೂ ಜಾತಿಭೇದಗಳಿಲ್ಲದೆ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಸುಳಿವು ಅವರಿಗೂ ಹತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು. ಹೊಲೆಯ ಹುಡುಗ ಅಮಾಸನಂತೂ ತನ್ನ ಪಂಚಾಂಗದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತಿಂಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ಹೊರಗೆ ಕೂರುವ ಹುಡುಗಿಯರ ಮುಟ್ಟುವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಸಾಬರಿಗೆ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಆಶಯವಾದರೂ ವರ್ಣಸಂಕರವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು."[೧೦]

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಹೊಲೆಯರ ಚನ್ನನೊಂದಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅವನ ನೆರವು ಮತ್ತು ಸಹಕಾರವನ್ನು ಬೇಡುವಷ್ಟು ಅಸಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸಡಿಲವಾಗುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅವಿವಾಹಿತ ಮಗಳು ಭಗವತಿಯು ತನ್ನ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರ ಅಮಾಸನನ್ನು ಕೂಡುವುದು ವರ್ಣಸಂಕರದ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಗೆ 'ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ' ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ವಿಶಾಲವಾದ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ: "ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲಿಗೆ ಇಡಲಾಗಿರುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಕ್ಕೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಸೋಜಿಗಗಳ ಚಿಹ್ನೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಸೋಜಿಗ ಬದುಕಿನ ಎರಡು ಗುಣಗಳು. ಬಾಳಿನ ವಿಚಿತ್ರ ವರ್ತನೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ; ತನ್ನೆಲ್ಲ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಳ ಪ್ರವಾಹವು ತನ್ನ ಪಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಹರಿಯತೊಡಗಿದಾಗ ಸೋಜಿಗ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಹುಟ್ಟುವ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರೇಮವು ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ, ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಸೋಜಿಗವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿರದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯುವ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಪ್ರೇಮವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದು, ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನಾಚೆ ಹೋಗಿ ಅನೇಕ ಜೋಡಿಗಳು ಪ್ರೇಮಿಸುತ್ತವೆ.. ಕೂಡಲು ಅಸಾಧ್ಯ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಕೂಡುವ ಈ ಪ್ರೇಮದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ತಳೆದ ಸೋಜಿಗವೂ ಹೌದು, ಕುಸುಮಿ ಚೆನ್ನರ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವ ಜೋತಮ್ಮದಿರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹೌದು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವು ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು ಎನ್ನಲಾದ ಮಾಯೆಯ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಲಗತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮುನ್ನಡೆದು, ಶರಣರು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಹರಳಯ್ಯನ ಮಗ ಮತ್ತು ಮಧುವರಸನ ಮಗಳು ಅಂತರಜಾತಿ ವಿವಾಹವಾದ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾನವಕುಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತ, ಸಂತಾನಕ್ಕಾಗಿ, ಪ್ರೇಮಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತಿದೆ. ಜತೆಗೆ ವಚನವು ಅವಧೂತ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ

ಇರುವ(ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ-ಅನಿಮಿಷಯ್ಯರ) ಗುರುಶಿಷ್ಯರ ಜಾತ್ಯತೀತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಲೌಕಿಕ ಮಾನವರು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಪರತತ್ವದ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ."[೧೧]

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನದ ಹಾಗೂ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಪರಂಪರೆಯ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬೆರೆತಿರುವ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೂ ಅದು ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ಅನಿರ್ಬಂಧಿತ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳೇ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳೆಂದು ಅವರು ಖಚಿತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ 'ಜಾತಿ ವಿನಾಶ'ದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹ 'ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ'ಯ ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಯ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ತೊಡರುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಜಾತೀಯತೆಯ ಮನೋಧರ್ಮವು ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಿವೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಧೋರಣೆಗಳು ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಜಾತ್ಯತೀತ'ವೆಂದು ಘೋಷಿತವಾದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ವಿವಾಹಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳ ನಡುವೆಯೂ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿ ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಜಾತಿಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಹ ಜಾತ್ಯತೀತ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ' ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದಲಿತ ಗಂಡು ಹಾಗೂ ಸವರ್ಣೀಯ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರೇಮ ಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ಅಕ್ಕಮಾದೇವಿ, ಚನ್ನ, ಬಸಪ್ಪಸೋಮಿ – ಇವು ಶರಣರ ಹೆಸರುಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಗತಕಾಲದ್ದಲ್ಲ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೂ ಅದು ಹೊಸ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದು ಮುಂದುವರೆದಿದೆ ಎಂದು ಇವು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮನರುಕ್ತವಾಗುವ ಶಬ್ದವೆಂದರೆ

‘ಸಂಬಂಧ’. ಕಾದಂಬರಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವವೇ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿಗೂಢತೆಯದು; ‘ಸಂಬಂಜ ಎಂಬುದು ದೊಡ್ಡದು ಕನಾ’; ‘ನಮ್ಗೂ ನಿಮ್ಗೂವ ಹತ್ರದ ಸಂಬಂಜ ಕನ’ ಎಂದು ಚನ್ನನ ಅಪ್ಪ ಕಿಟ್ಟಯ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದೆಡೆ ಸಂಬಂಧ ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಸಮಾಜ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕನಸಿಗೆ, ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಸ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ.”[೧೨] ಅಂತರ್‌ಜಾತಿಯ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದೋ ಘಟಿಸಿ ಹೋದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲ; ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲೆ ಜೀವತಳೆಯುತ್ತದೆ. ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದೇ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವೂ ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಅಥವಾ ವರ್ತಮಾನದ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಧರ್ಮಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಹಾಗೂ ತವಕ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ‘ದಾರ್ಶನಿಕ ಹುಡುಕಾಟ’ದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: “ಹಾದರ ಅಥವಾ ವರ್ಣಸಂಕರದ ಬಗ್ಗೆ ತಾಯಿ–ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ಪಂದಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರ ಧ್ವನಿಯುಳ್ಳ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬರಹಗಾರರು ಈ ತಾಯಿಪಾತ್ರಗಳ ಪರವಾಗಿ, ಅಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪರವಾಗಿ ಇದ್ದಾರೆಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶೈಲಿವೈವಿಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯಿದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’ ಗಂಭೀರವಾದ ಮೌಲ್ಯಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ನೀತಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಕಠೋರವಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತವಾಗಿ ತಲೆಕೆಳಗು ಮಡುವ ಹಾದರದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಈ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ಅವರ ಹತ್ತಿದವರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಈ ಕೃತಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕುಸುಮಬಾಲೆ, ಚೆನ್ನ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನನ ತಂದೆ–ತಾಯಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಕೃತಿ ಹೊಂದುವ ಗಂಭೀರ ಅನುಕಂಪದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’

ಕೃತಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಂಪ್ಯಾಷನ್ ತೋರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದೆ.”[೧೩]

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಪಿತೃವಿನ ಮುಖಾಂತರವೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸರಹದ್ದುಗಳನ್ನು ಮೀರಲೆತ್ನಿಸಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಧೀನವಾಗಿಸುವ, ಹಿಂಸಿಸುವ, ದಮನಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪೋಷಿಸುವ, ಬೆಳೆಸುವ, ಲಾಲಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ತಾಯಂದಿರೇ ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾಯಿ ಪಾತ್ರಗಳು ವರ್ಣ ಸಂಕರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಣ ಸಂಕರದಿಂದ ಅಮಾನುಷವಾದ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಹಿಂಸೆ, ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಸಮಾಜವು ವರ್ಣ ಸಂಕರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ವಿಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ತರುಣ-ತರುಣಿಯರ ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿಸುವ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಅಂತಹ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದು ಉರುಳಿಸಲು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕ ದಂಡನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹತ್ಯೆ ಮಾಡಲು ಕೂಡ ಅದು ಹೇಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಕುಸುಮಳನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚೆನ್ನ ಪ್ರೇಮಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಕೊಲೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣಾ ತಂತ್ರಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿರಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಹಾಗೂ ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಾಸ್ಯಶೈಲಿಯ ಕುರಿತು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ. ಮೊದಲು ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿಲಾಗುವುದು; ನಂತರ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದು.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಶೈಲಿಯನ್ನು 'ಲೋ ಮಿಮೆಟಿಕ್' ಅಥವಾ 'ಕಾಮಿಕ್ ಶೈಲಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: “ಕಾಮಿಕ್ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬಳಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರು ಮೇಲುವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಅಥವಾ

ಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.. ಇಲ್ಲಿ ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ, ಅದರಲ್ಲೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಮುಖ್ಯ ತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಗಂಭೀರವಾದುದನ್ನು ಲಘುವಾಗಿ, ಶೀಲವನ್ನು ಅಶ್ಲೀಲವಾಗಿ, ಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ- ಹೀಗೆ ಒಂದು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷೆ'ಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಪ್ರಧಾನ ಧ್ವನಿಯೆಂದರೆ ಇಂಥ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಲೇವಡಿಯ ಧ್ವನಿಯಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ'ವೆನ್ನುವುದು ಹಾದರ ಅಥವಾ 'ಸಂಭೋಗ'ವಾಗಿ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿತವಾಗಿದೆ."[೧೪]

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, 'ಲೋ ಮಿಮೆಸಿಸ್' ತತ್ವವನ್ನು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಧ್ವನಿಯನ್ನು 'ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಲೇವಡಿಯ ಧ್ವನಿ'ಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ರೂಪವನ್ನೊ ಅಥವಾ ಶೈಲಿಯನ್ನೊ ಆಧರಿಸಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕೃತಿಯ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ 'ಪ್ರತಿಭಟನೆ'ಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯೇ? ದೇವನೂರರ ಎಲ್ಲ ಬರಹಗಳೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಾದರಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗುವ 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ'ವನ್ನು 'ಹಾದರ'ವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇನ್ನೂ ಸರಳೀಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹಾದರ' ಎನ್ನುವ ಪದವು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಜಾತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಶುದ್ಧ ಪ್ರೇಮವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೆಚ್ಚಿನಿಂದ ಮತ್ತು ದೃಢ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಕುಸಮಬಾಲೆ'ಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "...ಗಾರಸಿದ್ದಾಮ, ಕುರಿಯಯ್ಯ, ಅಮಾಸ, ಚನ್ನನ ತಂದೆ, ತೂರಮ್ಮ, ಈರಿ, ಅಕ್ಕಮಾದೇವಮ್ಮ, ಯಾಡ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತೋರಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅವರನ್ನು 'ಲೋ ಮಿಮೆಸಿಸ್' ಮಾದರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ

ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರವಾಗಲೀ, ಇತಿಹಾಸವಾಲೀ ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಸೋತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ದಾರಿತಪ್ಪಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಥನದ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕಲಿತ ಮನಸ್ಸು ತಿಳಿದಿರುವ ಸತ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ತಲೆಕೆಳಗಾಗುತ್ತವೆ."[೧೫] ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಲೋ ಮಿಮೆಟಿಕ್'[೧೬] ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗದು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಧೋರಣೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ದೃಢ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಎದುರಿಸದೆ, ಪ್ರತಿರೋಧಿಸದೆ ಪಲಾಯನ ಮಾಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರುವ ಸ್ವೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವೈನೋದಿಕ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಗಾರಸಿದ್ಮಾವನ ಪಾತ್ರ ಒಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಗಾರಸಿದ್ಮಾವ 'ಹದ್ನಾರು ಎಳ್ನೀರ' ಕಿತ್ತನೆಂದು ಆಪಾದಿಸಿ ಊರ ಜನರ ಗುಂಪು ಅವನಿಗೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು "..ಪಡಸಾಲದ ಮೇಲೂ ಕೆಳೂಗೆಲ್ಲ ಮುಳುಗಿದ್ದ ಗುಂಪುವು ಗಾರಸಿದ್‌ಮಾವಗ ಆಗಲೇ ಎರಡನೆ ರೌಂಡ್ ಹೊಡ್ತ ಚುಕ್ತ ಮಾಡಿ ಮೂರನೆ ರೌಂಡುಗ ರೋಷವ ಮೈದುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಹಣೆಯು ಒಂದು ಬೆಟ್ಟಿನ ಅಗಲವಿದ್ದರೆ ಈ ಹುಬ್ಬು ಎರಡು ಬೆಟ್ಟಿನ ಅಗಲವಾಗಿದ್ದ ಆ ಗಾರಸಿದ್‌ಮಾವನ ಮೈತುಂಬಾ ರೋಮವು ತುಬ್ಕಂಡು ಅವಗ ಏನಾರು ಬೆತ್ತಲು ಮಾಡಿ ನಿಲ್ಸಿದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆ ಗುಂಪಿಗೂ ಮೂಲಪುರುಷನಾದ ಆದಿ ಮಾನವನಾಗಿ ಕಂಡು ಬರೋ ಆ ಅವನ ಮುಂದ ಬೇಸರದಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಹದ್ನಾರು ಎಳನೀರುಗಳು ಅವನನ್ನು ಮಠದಾಚೆ ನಿಂತ ನ್ಯಾಯಗಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿಸಿದ್ದವು. ಆ ಕಟ್ಟಾಕಿಸಿಕೊಂಡ ಅವನ ದೇಹವು ಹೊಡೆದವರ ಕಯ್ಗಳನ್ನು ನೋಯಸ್ತ ಹಾಗಾಗಿ ನೊಂದ ಕಯ್ಗಳಿಗೆ ಇಶ್ರಾಂತಿ ಕೊಡಲೋಸುಗ ಪ್ರತಿ ಹೊಡ್ತದ ರೌಂಡ್‌ನ ನಡುವೂ ಡೈಲಾಗ್ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು"['ಕುಸುಮಬಾಲೆ', ಪು. ೩೯] ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ಣನೆ ವೈನೋದಿಕ ಧಾಟಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆಳವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಡೆಯುವ ಕೈಗಳಿಗಿಂತ ಹೊಡೆತ ತಿನ್ನುವ ಗಾರಸಿದ್‌ಮಾವನ ದೈಹಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಾಕಿಸಿಕೊಂಡವನ ದೇಹವು ಹೊಡೆಯುವವರ ಕೈಗಳನ್ನು ನೋಯಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ನೈಜ ಚೈತನ್ಯವಿದೆ. ಪೆಟ್ಟು ಹೊಡೆಯುವವರನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಷೆಯಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಗಾರಸಿದ್‌ಮಾವ ಪೆಟ್ಟು ನೀಡಿದವರಿಂದಲೇ ದಂಡ ಕಟ್ಟಲು ಹಣವನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಹಸಿವು, ಬಡತನ, ಅಸಹಾಯಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಚಾಣಾಕ್ಷತವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ

ಪ್ರಸಂಗವು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದು ಮೇಷ್ಟ್ರಾಗಿರುವ ನಾಗರಾಜುವನ್ನು ತಬ್ಬಿಬ್ಬುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಸಮಾಜವು ಇದನ್ನು ಅರಿಯುವಷ್ಟು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ವರ್ಗಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜವು ದಲಿತರನ್ನು ಅಪರಾಧಿಯ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಲೋ ಮಿಮೆಟಿಕ್' ಪರಿಭಾಷೆ ವಿಫಲವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತುಂಬ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲಾ ದಲಿತ ಶೋಷಿತ ಪಾತ್ರಗಳೂ, ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಭಂಡರು ಹಾಗೂ ಧೂರ್ತರು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ದನಮೇಯಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು, ಇತರರ ರಾಸುಗಳನ್ನು ಮಾರಿ ಬಂದ ಹಣದಿಂದ ಶ್ರೀಮಂತನಾಗುವ ಯಾಡ; ಊರಿನಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟಾದವರೆಲ್ಲರ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನೂ ಕದ್ದು ಮಾರಿ ಜೀವನ ನಡೆಸುವ ಅಮಾಸ; ಎಳನೀರು ಕದ್ದು ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ತಪ್ಪು ಕಟ್ಟಲು ಇತರರಿಂದಲೇ ಹಣ ಕೇಳುವ ಗಾರಸಿದ್ಮಾವ- ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಧೂರ್ತರೇ. ಕೊನೆಗೆ ದ.ಸಂ.ಸ.ದ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರೂ(ಲೇಖಕರೂ ಸೇರಿದಂತೆ) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇವಡಿಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ."[೭] ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ರಶ್ಯನ್ ವಿಮರ್ಶಕ ಮಿಖೈಲ್ ಬಾಖ್ತಿನ್‌ನ 'ಟ್ರಿಕ್‌ಸ್ಟರ್ಸ್'(ಧೂರ್ತರು) ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಧೂರ್ತರೆಂದೊ ಅಥವಾ ಮೋಸಗಾರರೆಂದೊ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹಚ್ಚುವುದು ತುಂಬ ಸರಳೀಕರಣದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡುವವರೆಲ್ಲರೂ ಧೂರ್ತರರೇ? ಅದರಲ್ಲೂ ಈ ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ದಲಿತ ಶೋಷಿತ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಚೀಲದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಹೀಗೆ 'ಧೂರ್ತ'ರೆಂದು ತೀರ್ಪು ಹೊರಡಿಸುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಯಾಡ, ಅಮಾಸ, ಗಾರಸಿದ್ಮಾವ-ಇವರ ಸಾಮಾಜಿಕ 'ಅಕೃತ್ಯ'ಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನವಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಪತ್ತಿನ ಒಡೆತನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಬಲವನ್ನು ಪಡೆದು ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಪತ್ತು, ಅಧಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳು ಬಲಹೀನವಾಗಿ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ

ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಂದ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯ ಹೊರೆಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಚಾಲಾಕಿತನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ತಂದೊಡ್ಡಿರುವ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು, ದಾರುಣತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಮಾನವನ್ನು ದಾಟುವ ಛಲಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತವೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಮಾಯಾವಾಸ್ತವ ಕುರಿತು ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮಂಚ ಮಾತಾಡುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದರ ಜತೆಗೇನೇ ಈ ಮಂಚದಲ್ಲಿ ಪವಡಿಸಿದ ಸೋಮಪ್ಪನವರ ಜೀವಾತ್ಮವು ಅತ್ಯಂತ 'ಸಿನಿಮೀಯ'ವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕುಳಿತು ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಸಿನಿಮೀಯ'ವಾಗಿ ಯಾಕೆಂದರೆ, ದೇಹದಿಂದ ಆತ್ಮವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಆಮೇಲೆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಮರಳುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಸಿನಿಮಾಗಳಿಂದ ಪರಿಚಿತ. ಸೋಮಪ್ಪನವರ ಈ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಮಂಚವು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಸೋಮಪ್ಪನ ಅಪ್ಪನಾದ ಯಾಡನ ಕತೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ–ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಯಾಡನ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅದು ಕೇವಲವೆಂಬಂತೆ."[೨೮] ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ಮಂಚ ಹೇಳುವ ಕತೆಯ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದೆ. ತನ್ನ ಪೂರ್ವಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಮಂಚವು ವರ್ಣಸಂಕರದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರು ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ರಚನಾವಾದದ[೯] ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಚನಾವಾದವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆ ಭಾಷೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಬದಿಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ವಿ.ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "..ಜೀತನಿರ್ಮೂಲನಾ ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಿಜಕ್ಕೂ ಆನಂದಿಸುವವನು ಗಾರಸಿದ್ಮಾವನೇ ಸರಿ. ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೊರಡುವ ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಈತ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಫೋಟೋವಿಗೆ ಶರಣು ಮಾಡಿ, ತನ್ನ ಮಲ್ಲು ಜುಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಮರೆಸಿದ್ದ ತೆಂಗಿನಕಾಯನ್ನೆತ್ತಿ, 'ಏಳುಮಲೇ ಎಪ್ಪತ್ತೇಳು ಮಲೇ ನಮ್ ಎತ್ತಪ್ಪಸೋಮಿ ಮಾದಪ್ಪಗ ಉಘೆ ಅನ್ನೀ..' ಎಂದು ಕಾಯನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ಫೋಟೋವನ್ನೆ ಗಾರಸಿದ್ಮಾವ ಮಲೆಮಾದೇವಪ್ಪನ ಚಿತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದನೇ? ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಆ ಕಾಯಿ ಚೂರಿಗಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯೇ ಏರ್ಪಟ್ಟಾಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗಾರಸಿದ್ಮಾವ ಇತರರ ತೊಟಗಳಿಂದ ಎಳನೀರಿಳಿಸಿ ಕುಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಜಾಣನೆಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರು

ಮರೆತಿರಲಾರರು..."[೨೦] ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರು ಈ ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಸ್ಯದ ಪಟ್ಟಿ ಇನ್ನೂ ಉದ್ದವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಹಾಸ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಅಥವಾ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಬರಿ ಓದುಗರನ್ನು ರಂಜಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಾಸ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಡಲಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತ ಜನಾಂಗದ ಹಸಿವು, ಅವಮಾನ, ಬಡತನ–ಇವುಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಾಸ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿನ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಕತ್ತರಿಸಿ ತೆಗೆದು ಓದುಗರಿಗಾಗಿ ಉಣಬಡಿಸುವುದು ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಜೀತನಿರ್ಮೂಲನೆಯ ಪ್ರಸಂಗ, ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯ ಸಂದರ್ಭ, ದಲಿತ ಮೆರವಣಿಗೆಗಳು ಹಾಸ್ಯಶೈಲಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಅವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ದಲಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿಜವಾದ ಆಶಯವನ್ನೇ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ, ವರ್ಣ–ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಅನ್ನದ ರಾಜಕಾರಣದ ಕತೆ. ಅನ್ನವಿರುವ ಮತ್ತು ಅನ್ನವಿಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅವಮಾನದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಾಟ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಮಾನ ಪಡಬೇಕಾದವರು ಅನ್ನವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ವರ್ಗ–ಜಾತಿಗಳವರಾದರೂ ಯಾವ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೂ ಅವರು ಹಾಗೆ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ದಲಿತರು ವಿನಾಕಾರಣ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇರುವ ಅವಮಾನದ ಮೂಲಕ ಬಾಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಬಯಲಿಗೆಳೆದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಗಳ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. 'ಒಡಲಾಳ'ದಲ್ಲಿ ಇದು ಕಡ್ಲೇಕಾಯಿಯ ಕಳ್ಳತನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಚಾಣಾಕ್ಷತೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೆ, 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅದು ಈರಿಯು ಮಗುವನ್ನು ಬದುಕಿಸಲು ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರತಿಮೆಯೆಂದು ಬೇಕಾದರೂ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಕರೆಯಬಹುದು."[೨೧]

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಈ ವರ್ಗದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸುಲಭದ, ತುಂಬ ಸರಳೀಕೃತ ಮಾರ್ಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಪೂರ್ವಯೋಜಿತ ತಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ

ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆದು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ವಿಧಾನ ಜಡವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಯಥಾವತ್ ದಾಖಲೆ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿದ್ದೂ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾಕೆ 'ವರ್ಗ ಚೌಕಟ್ಟ'ನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದೆ? ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆದ 'ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ'ದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದನ್ನು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿ ಒಡೆದು ಹಾಕಿದೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ 'ಒಡಲಾಳ' ಹಾಗೂ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೂಗುವುದು ಅಷ್ಟು ಸಮಂಜಸ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ 'ಕೇಂದ್ರ'ವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಮತ್ತೂ ವ್ಯರ್ಥ ಕಸರತ್ತು. ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಿಂತ 'ಕೇಂದ್ರ'ವನ್ನು[೨೨] ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡು ಸಾಕಷ್ಟು ದೂರ ಕ್ರಮಿಸಿದೆ.

ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಇದು ಸಂಬಂಜದ ಕತೆ. ನಾವು ನಿನ್ನೆ ಇಂದು ನಾಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ರೀತಿಗೆ, ನಮ್ಮ ಸವೆದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಸನಾತನವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಹೀಗೆ ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಸತ್ಯದ ಕೋಟೆಗೆ ಲಗ್ಗೆ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಒಡಲಾಳ'ದ ಮಾದರಿಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲ. 'ಒಡಲಾಳ'ಕ್ಕೆ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಗುರಿಯಿದೆ; ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಆದರೆ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಕರೆ ನೀಡುವ ಕೃತಿ. ಒಂದೋ ನೀವು ನಿಗಿ ನಿಗಿ ಉರಿಯುವ ಕೆಂಡಕೊಂಡವನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹಾಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ಹಾಗೆ ಹಾಯುವವರ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತ ಹೊರಗಿನವರಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು."[೨೩] 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಯಾವುದೋ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾದ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ವಿಡಂಬಿಸುವ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಟ್ಟಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಜೀವಪರವಾದ, ಜನಪರವಾದ

ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇ. ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಗಳು

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮುಖಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗಲ್ಲಿ ಮರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ನಡೆಯುವುದು ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಶುದ್ಧ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುಸುಮೆ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನರದು. ಈ ಘಟನೆ ನಮ್ಮೆದುರು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಅಪ್ಪಿತಪ್ಪಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯಲ್ಲ. ಕುರಿಯಯ್ಯನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. 'ಹೊಲಮಾದುಗ ಅಂದ್ರ ಬೇರೆಯವರ ರಕ್ತ ಕುದಿಯೋದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣ್ತದಲ್ಲಾ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಏನು?' ಎಂದು ದಲಿತ ಸಂಘದ ಮುಖಂಡ ಕಿಸ್ನಪ್ಪ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎತ್ತಿದಾಗ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ಉತ್ತರ ಇದು: 'ನಂ ಜಾತಿ ಬಡ್ಡೆತ್ತವು ಕಾಯ್ಕಂಡಿದ್ದು ತಂ ಕಣ್ಣುಗ ಬೇಕು ಬೇಕಾದ ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಯವರ ಹೆಡ್ತೀರ ಹೊತ್ಕೊಂಡು ನಡದು ಬುಡೋರು. ಈ ತಪ್ಪಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಊರಾಚೆ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಉತ್ತಮರು ಹೇಳಿದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು.' ಜಾತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕುರಿಯಯ್ಯನ ತರ್ಕ."[೨೪]

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಕುಸುಮ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚೆನ್ನನ ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ನಮ್ಮೆದುರು ನಡೆದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವು ತುಂಬ ಬಾಲಿಶವಾದದ್ದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಕುರಿಯಯ್ಯ ಮೈದುಂಬಿದಾಗ ಹೇಳುವ ಜಾತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದು ದಲಿತರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಏಕಮುಖಿ ಆಲೋಚನೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. 'ಜಾತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕುರಿಯಯ್ಯನ ತರ್ಕ' ಎನ್ನುವ ಆಮೂರರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೂ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ತರ್ಕವನ್ನು ದಲಿತ ಮುಖಂಡರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕುರಿಯಯ್ಯ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ

ಹಾಗೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ತೇಲಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ; ಅದು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆಳುವ ಪರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಮನಸ್ಸು ದಂಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜವನ್ನು ಭೀಕರ ಮತ್ತು ಭಯಾನಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರ ವಾಸ್ತವತೆಯಾಗಿದೆ. ತಲತಲಾಂತರದಿಂದ ಅದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆ 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ'ದಂತಹ ಗಂಭೀರ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಅದೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ ಅದರ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನಾಲೀ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಮನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಸೂರ್ಯನ ಕುದುರೆ' ಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಮತ್ತು 'ಸೂರ್ಯನ ಕುದುರೆ'ಯ ಮುಖ್ಯವಸ್ತು. ಈ ಮೂಲಕ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳು ಮತ್ತು ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮೇಲುಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.. ದಲಿತರ ಕುರಿಯಯ್ಯನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿ ಅಂದರೆ ವೆಂಕಟಕೃಷ್ಣ ಜೋಶಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಅಪ್ರಯೋಜಕರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರತ್ತ ಬೇರೆಯವರು ತಾಳುವ ತಿರಸ್ಕಾರ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜಾನಪದ ತತ್ವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅವರು ವಿಚಲಿತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪಹಾಸ್ಯ ಅವರನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಕಾರಾತ್ಮಕತೆಯು ಅವರೀರ್ವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಮಿಳಿತಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಇದು ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಮ್ಮತವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಥಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಸತ್ಯ. ದಲಿತ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ಕುರಿಯಯ್ಯನ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ತಮಾಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ."[೨೫] ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಅದರ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಲೈಂಗಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಥಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಸವರ್ಣೀಯ ಸಮಾಜವು ಯಾವುದರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಹವಣಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿ

ಅಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ದಲಿತ ಜಾತಿಗಳು ಭೂತಕಾಲದ ಅಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಸದಾ ಅಭದ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "... 'ತಲತಲಾಂತರದ ನನ್ನಿ'ಗೆ ಕೃತಿಯು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಕತೆಯ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವ ವರ್ಣಸಂಕರವನ್ನು ಈ ನನ್ನಿ ಒಂದು ಕಾಣ್ಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನನ್ನಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತವೆ. ಇದು ಜಾತಿಗಳ ಮಧ್ಯದ ದ್ವೇಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಕೂಡ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ಸಮಕಾಲೀನವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಏರುಪೇರುಗಳ ಹಿಂದೆ ತಲತಲಾಂತರದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ."[೨೬] ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ದೀರ್ಘವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವೇ ವರ್ಣಸಂಕರವಾಗಿದ್ದು ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯು ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವರ್ಣ ಸಂಕರಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತವೆ? ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಸಂಕರಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಾಠಿಣ್ಯವನ್ನು ಒಂದಷ್ಟು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ತಳಪಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವಿದೇಶ ಬಣಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಾಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಸಂಕರವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಷ್ಟು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದೆಂದರೆ ವರ್ಣ ಸಂಕರದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ಉಪಜಾತಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿವೆ.[೨೭] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದಲೇ ವರ್ಗನಾಶವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಜಾತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಿಗಿಯನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ತಗ್ಗಿಸಬಹುದು. ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸವರ್ಣೀಯ ಜಾತಿಗಳು ಶೋಷಕ ವರ್ಗವಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಜಾತಿ ದಮನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು

ದಲಿತ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ ಚಲನೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರು ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕುರಿಯಯ್ಯ ಹೇಳುವ 'ನನ್ನಿ' ಎಂಬುದು ಪೂರ್ಣ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದರೂ ಇದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯವರು ಒಳಗೊಳಗೆ ಖುಷಿಗೊಂಡು ಸುಮ್ಮನಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವರ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂಬ ತರ್ಕ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಂಗಸರನ್ನು 'ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಭೋಗಿಸಿದರು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿ(ಸ್ಯಾಡಿಸ್ಟಿಕ್ ಸ್ಯಾಟಿಸ್‌ಫ್ಯಾಕ್ಷನ್)ಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಣ್ಣತನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆಯಲು ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.. ಕುರಿಯಯ್ಯನ 'ಮಿಥ್' ಎಂಬ ಬಲೂನಿಗೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಪಿನ್ನನ್ನು ಚುಚ್ಚಿ 'ಟುಸ್' ಎನ್ನಿಸಿ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬುವಂತಿಲ್ಲ, ನಂಬಬಾರದು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾಠ."[೨೮] ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯನ್ನು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯೆಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಣಸಂಕರದ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ನನ್ನಿಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ ಮನಸ್ಸು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಮಾರಿಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಮುಖಂಡರು ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದವರು. ಅವರಿಗೆ ಜೀತ ವಿಮೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಗೊತ್ತು. ಅದರ ಮೂಲವೂ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಅದೇ ರೀತಿ ಜಾತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಅದರ ಮೂಲವೂ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಕುರಿಯಯ್ಯನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಜಾತಿ ಮೂಲದ ಕಾರಣವು ಅಲ್ಲಿಯ ಮುಖಂಡರನ್ನು ಅಚ್ಚರಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಔಪಚಾರಿಕ/ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಚರಿತ್ರೆ ಮುಂತಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಇದು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಕೂಡ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ತೂರಮ್ಮ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ಮೈದುಂಬಿದಳು, ಆಗ ಅವನು ಮಾತಾಡಿದ, ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ತಾನೇನು ಮಾತಾಡಿದೇ ಎಂಬುದೇ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ' ಇದಿಷ್ಟನ್ನೂ ವೈಚಾರಿಕತೆ ನಂಬುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಿಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವವರು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ದಂತಕತೆ ಎಂದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಚಾರವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸಮೂಹದ ಈ



ಬಗೆಯ ನೂರಾರು ಜೀವಂತ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಕುರಿಯಯ್ಯ ಮೈದುಂಬಿ ಮಾತನಾಡುವ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಹಜವಾದುದಲ್ಲ, ಅಸಹಜವಾದುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಜೋತಮ್ಮದೀರು ಮಾತಾಡುವುದು ಇರಬಹುದು, ಯಾಡ ಲಪ್ಪೋ ಲಪ್ಪೋ ಒದ್ದಾಡುವುದಿರಬಹುದು, ಮಂಚ ಮತ್ತು ಸೋಮಪ್ಪರ ಜೀವಾತ್ಮ ಮಾತಾಡುವುದಿರಬಹುದು. ತೂರಮ್ಮ ಹಾತೆ ಹುಳುವೊಂದನ್ನು ಹೊಡೆದು 'ಈ ಜೀವವೇ ಆ ಜೀವಕ ನಡಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿರಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತವಾಗಿ, ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದರೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ನಿರಂತರವಾದ ಸಂಗತತೆ ಇದೆ; ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ ಇದೆ."[೨೯]

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನನ್ನಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವು ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಗೊಡ್ಡಲು ಬೇಕೆಂದೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಂತಿದೆ. ದಲಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಮಂಡಿಸುತ್ತಲೆ, ಅದರೊಳಗಿನ ಎಷ್ಟೊ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಗೆದು ತೆಗೆದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ದೇವನೂರರಿಗೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತರು, ಗ್ರಾಮೀಣ ಅಮಾಯಕ ದಲಿತರೊಳಗೆ ಬೆರೆಯದೆ ಬೇರೆನಿಲ್ಲುವ ಪರಿಯನ್ನು, ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ. ಇಂಗ್ಲಿಶಿನೊಡನೆ ಗುದ್ದಾಡಿ ಬೀಯೆ ಎಂಬ ಏಡಕ್ಷರ ಆಗದ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಕಣ್ಣುರಿಮಾಡಲು ಈಗ ತನ್ನ ಮೊಖಕೊಪ್ಪುವ ಹಾಲಿಮೀಸೆ ಯಾವುದು ಎಂದು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚೆನ್ನನು, 'ತಮ್ಮಂದೀರ ಜೀತದ ತಂಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಚನ್ನರಸ'ನಾದವನು. ಊರವರು ತಮ್ಮ 'ಬಾಳಾಟ್ವ' ಆಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ಸ್ವಾಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ಅವನು, ಕುಸುಮಳನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದಲಿತರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾತ್ರವನ್ನೇನೂ ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ."[೩೦] ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಗೊಡ್ಡುವ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ತೊರಾರ ಜೋತಮ್ಮ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ಮೈದುಂಬಿ ನುಡಿಯುವ ಈ ತಲತಲಾಂತರದ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತರು, ಗ್ರಾಮೀಣ ಅಮಾಯಕ ದಲಿತರೊಳಗೆ ಬೆರೆಯದೆ ಬೇರೆನಿಲ್ಲುವ ಪರಿಯನ್ನು, ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳ ಮನುಷ್ಯಕುಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೆ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರೂಪಿತ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದವರು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ಈ ನನ್ನಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು

ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾದ ವರ್ಣಸಂಕರದ ಕತೆ ಇದರಲ್ಲೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚೆನ್ನನನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ ಅವನು ದಲಿತ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾತ್ರವನ್ನೇನೂ ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ ಯಾಕೆಂದರೆ ಚೆನ್ನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಕುಸುಮಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರೇಮಿಸುವುದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತಂದೊಡ್ಡಿರುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿದೆ. ಕೃತಿ ಚೆನ್ನನ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ದುರಂತದ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಲೆ ಅವನ ಕುರಿತು ಮಿಥ್‌ಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಈ. ಸಂವಹನದ ತೊಡಕು ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಗಳು

೧. ಸಂವಹನದ ತೊಡಕುಗಳ ಚರ್ಚೆ

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದರ ಭಾಷೆ, ಕತೆ, ನಿರೂಪಣೆಯ ಶೈಲಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಂವಹನದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಜನಗೂಡಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯದ ಉಪಭಾಷೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

೧."ನಾವು ಕಂಡ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚಕಮಕಿ ಕಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಪರಮ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನದ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಹೊರತು ಕಲಾಕೃತಿ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ."[೩]

–ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ

೨."ಓದುಗರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಗೊಂದಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ 'ಕಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಭಾಷೆ.('ಕಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಮೊದಲು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಬೇಕೆಂದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ 'ಚಂಪಾಕಾಲಮ್'ನಲ್ಲಿ ಚಂಪಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದರು.) ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ತೀರಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ಜಾತೀಯವಾದ ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಭಾಷಾ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಂವಹನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಅತೀವ ಕಮ್ಮಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಯಾಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬಾರದು?"[೪]

–ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್



೩. "ಮಹಾದೇವರ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು 'ಒಡಲಾಳ'– ನೀಳ್ಗತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದವನು ಮಾಡಿದ ಪವಾಡ ಇದ್ದ ಹಾಗಿದ್ದರೆ, 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಮೋಡಿ ವಿದ್ಯೆ ಬಲ್ಲವನು ಮಾಡಿದ ಕಣ್ಕಟ್ಟು ಇದ್ದಹಾಗಿದೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಚಾಣದಿಂದ ಕೆತ್ತಿ ಕೆತ್ತಿ ಕಲ್ಲನ್ನು ಸುಂದರವಾದ ಶಿಲಾಬಾಲಿಕೆಯನ್ನಾಗಿಸಿ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಅಂತ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ರೂಪ ಇದೆ, ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ರಸ ಮತ್ತು ಗಂಧ ಇಲ್ಲ. ನಾನು ಓಹೋ ಎಷ್ಟು ಚೆಂದ ಇದ್ದಾಳೆಂದು ಮುಟ್ಟಿ ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ಅವಳು ನನ್ನನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳಲ್ಲಿ ಜೀವವಿಲ್ಲ."[೩೩]

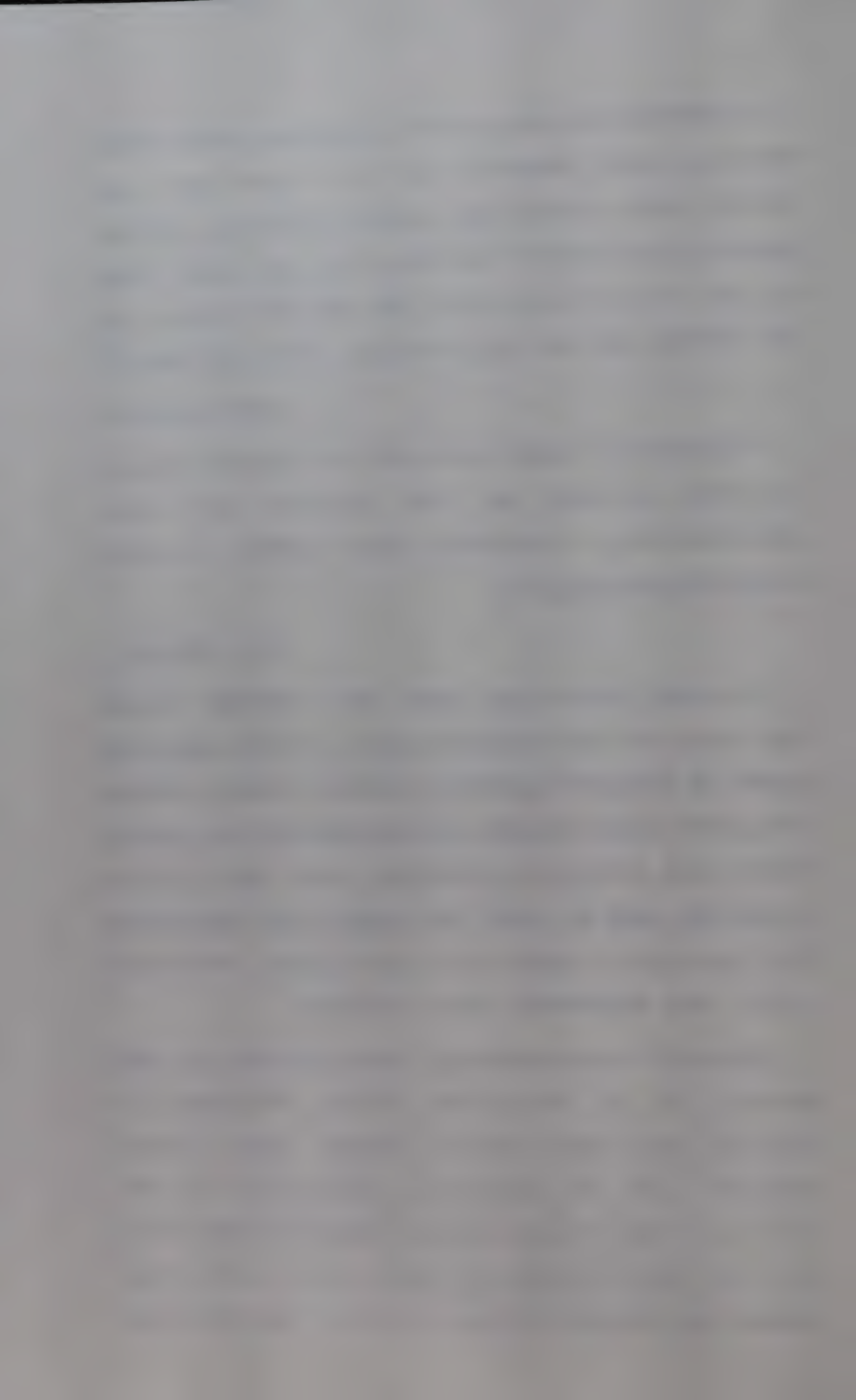
–ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ

೪. "ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಸಂಭಾಷಣಾ ಭಾಷೆಯಂತೆಯೇ ಅದರ ನಿರೂಪಣಾ ಭಾಷೆ ಕೂಡಾ ಪ್ರಾದೇಶೀಕವೂ ವರ್ಗೀಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಂಜನಗೂಡು ಭಾಗದ ದಲಿತರು ಉಪಯೋಗಿಸುವಂತಹದ್ದು. ಈ ಉಪಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ."[೩೪]

–ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸಂವಹನದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲ ಅದರ 'ಭಾಷೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕನ್ನಡದ ಉಪಭಾಷೆಯು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕೆ? ಅಥವಾ ಕೃತಿಯೊಂದು ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಓದುಗನಿಗೆ ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿರುವ ಅನಂತ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆರೆದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೇ? ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಓದುಗನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರದ ಸಂಗತಿಯೇನಲ್ಲ.

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಭಾಷೆ ಸಂವಹನವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಇದು ಕತೆ-ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಕತೆ'ಯನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಓದಿ ರೂಢಿಯಾಗಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ರಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದ ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಒಂದೇ ಏಟಿಗೆ ಹುಸಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕೇವಲ 'ಕತೆ'ಗಾಗಿ ಓದುವ ಗೀಳನ್ನೇ ಈ ಕೃತಿಯು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ 'ಜೀವವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಲಿಶ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ರೂಢಿಗತ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗದಿದ್ದಾಗ ಹತಾಶರಾಗಿ ಕೈಚೆಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವವರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತಹವು.



ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ, ಕತೆ, ವಸ್ತುಗಳ ನೆಪಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವು ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ? ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾಷಾಸಂವಹನದ ಜಟಿಲತೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ತಿರುಮಲೇಶ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ 'ಕತೆ'ಯನ್ನು ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರ ಹಾಗೂ ಜಟಿಲವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅಥವಾ ಓದುಗರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಕತೆಯನ್ನೆ ಸರಳವಾದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ವಾಚಕರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ.

ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಒಂದು ಭಾಷಾಪ್ರಭೇದವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅಧಿಕೃತ ಭಾಷೆ ಸಂಕೇತಿಸುವ ಯಜಮಾನ ವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ-ನೈತಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವನೂರರ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತ, ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಕನ್ನಡವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ಜಾತೀಯ-ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷಾಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಬಳಸುವುದರ ಅರ್ಥ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ/ವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ದಲಿತ ಲೋಕದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸುವುದು."[೩೫] 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಭಾಷೆ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ದಮನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ದಲಿತ ಜನಾಂಗದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದ ದಲಿತರು ಆಡುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು "....'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಓದಿದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೊದಲು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅದರ ಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಇದು ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಉಪಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ನಿರೂಪಣೆ, ಕಥನ, ವರ್ಣನೆ ಈ ಮೂರೂ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಉಪಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಟೀಕಿಸಲೂಬಹುದು. ಅಂಥ ಟೀಕೆಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಆ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಎಚ್ಚರದಿಂದ

ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆ ಕೃತಿ ಕೇವಲ ಉಪಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಕೃತಿ ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದ ಹಂಗು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನೆ, ಇಂದು ಮತ್ತು ನಾಳೆಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಥನಕ್ಕೆ ಹಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಓದುಗರ ಬೇಕುಗಳು, ಅವರ ಆಯ್ಕೆಗಳು, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕ ಒಳಹೋಗಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆವರಣದ ಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದು ದೇಸೀ ಕಥನಗಳ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅದರ ಕೊನೆಯೂ ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಲ್ಲ. ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಈ ಕೃತಿ ಮೀರುತ್ತದೆ."[೩೬] 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಸಮುದಾಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ; ಅದು ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದೆ.

೨. ಕಲಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು:

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲಾಕೃತಿ ಆಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಚರ್ಚೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಹೇಳಿಕೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಮೊದಲು ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗೂ ಅವು ಯಾವ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

೦೧. "ಕೃತಿಯ ಸೋಲು ಗೆಲುವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕೇವಲ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಮೊದಲ ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಸಂವೇದನೆಗಳ ದೃಶ್ಯಕಾವ್ಯ.."[೩೭]

_ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್

೦೨. "ಹೊಸ ದಿಗಂತದತ್ತ ಮುಖ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರತಿಭಾಪೂರ್ಣ ಕೃತಿ. ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಹುಟ್ಟು. ಇಡೀ ಕತೆ ಜಾನಪದದ ಉಡಿಗೆ ತೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಶೋಷಿತ ಜನಾಂಗದ ನೋವಿಗೆ ಚೈತನ್ಯ ತುಂಬುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಸೌರಭವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ."[೩೮]

–ಚದುರಂಗ

೦೩. "ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಓದುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಕ್ಕಿಯ ಸಾಲುಗಳು ಸಾಲು ಸಾಲಾಗಿ ಬಾನಿಂದ ಇಳಿದು ಬಂದು ನೀರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಮುಟ್ಟಿ ಮೇಲೇರಿ ಹಾರಾಡುವ ಲೀಲೆಯಂತೆ ಅನುಭವವಾಯ್ತು. ಸತ್ಯಯುತವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದಿಯೂ ಆದ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸು, ಕನಸು ನನಸುಗಳ ನಡುವೆ ಓಡಾಡುತ್ತಾ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕಲಾಕೃತಿಯಿದು."[೭೯]

–ಪು.ತಿ.ನ.

೦೪. "ಇದೊಂದು ಕಾವ್ಯ–ಪುರಾಣ, ಪೊಯೆಟಿಕ್ ಮಿಥ್! ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸತು. ಸಮಕಾಲೀನ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದೂ ಇದು ಧ್ವನಿಸುವ ಸತ್ಯ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾದದ್ದು."[೮೦]

–ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲ

೦೫. "ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಲಾಲಿತ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆ ಕಾದಂಬರಿ ದಲಿತ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. ಇತಿಹಾಸರಹಿತರ ಕತೆಯಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಳ್ಳವರ, ಮೇಲುವರ್ಗದವರ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ಕತೆಯ ಒಡಲಿನಿಂದ ಆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಚೆಲುವಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಬಿಟ್ಟರೆ ಅದು 'ದಲಿತರ ನೇಣುಗಂಬ'ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ."[೮೧]

–ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜ

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕಲಾಕೃತಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಗದ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಸಹ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಲು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಗೇಯತೆ ಮತ್ತು ಲಯ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವೇ? ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೃತಿ ಬೇರೆ, ಕಲಾಕೃತಿ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಕೃತಿಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಕಾರಣ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ೧. ಕೃತಿಗೆ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆ, ಆನಂದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ನಂಬಿದವರು ಇದ್ದಾರೆ. 'ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಸ್ವಾರ್ಥವಿಲ್ಲ ಬರಿಯ ಭಾವಗೀತ' ಎನ್ನುವ ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ೨. ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದವರು ನವ್ಯರು. ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠಕೃತಿ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅವರದೆ ಆದ ಮಾನಗಳಿದ್ದವು.."[೮೨]

ನವ್ಯಪಂಥದವರು 'ಸಾವಯವ ಸಮಗ್ರೀಕರಣ' ತತ್ವವನ್ನು ಕಲಾಕೃತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದರು. ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಅಳತೆಗೋಲುಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕೇವಲ 'ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ' ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದ ಪಾಲು ಕೂಡ ದೊಡ್ಡದಿದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯ ಚೆಲುವನ್ನು ಕಂಡು ಬೆರಗಿನಿಂದ ಆಸ್ವಾದಿಸುತ್ತ ಅದರೊಳಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇವು ಕುರುಡಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಲಾಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೆಂದರೆ ದೂರದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆ. ಅಥವಾ ಸಮುದ್ರ ತೀರದಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ನಿಬ್ಬೆರಗಾಗಿ ಅಲೆಗಳ ರಮಣೀಯತೆಯನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿವೆ. ಇಂತಹ ಉದ್ಗಾರಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಸಂವಹನದ ಯಾವುದೇ ತೊಡಕುಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ತುಂಬ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಮೋಹಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಅದನ್ನು ದಲಿತ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ? ಇದರ ಮೇಲ್ ಹೊದಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ? 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು ಬರಿ ದಲಿತ ಕೃತಿಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ: "ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ, ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೋ; ಅದೇ ರೀತಿ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಕೃತಿಯನ್ನು, ಬದುಕನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅರಿಯುವ, ಅರ್ಥೈಸುವ, ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ವಿಧಾನ. ಇದರಿಂದಾಗಿ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯು ಕೇವಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲ; ಕೇವಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ದಲಿತ ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಆಡು ಮಾತಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ದಲಿತರ ನೇಣುಗಂಬವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇವೆಲ್ಲ ಆಗಿಯೂ ಕೂಡ, 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಾಗಿ–ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕೃತಿ."[೬೩]

೭.೩ ಉಪಸಂಹಾರ

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅನೇಕ ಕುತೂಹಲಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿವೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ

ಈ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯನ್ನು 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ'ದ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಿ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆಸೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ. ಕುಸುಮಬಾಲೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯ 'ಸಂಬಂಧ'ಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿ ವರ್ಣ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮೀರಿ 'ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತನೆ'ಗಳನ್ನು ಮಂಡನೆ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಸೀಮಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಸಾಧರಣವಾದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ, ಚಾಣಾಕ್ಷತನ, ಚೈತನ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸೋತಿವೆ. ಸಂವಹನದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆಯಾ ವಿಮರ್ಶಕರ ಓದನ್ನು ಕುರಿತಂತಿರುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆಯೇ ಹೊರತು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಮಿತಿಯನ್ನಲ್ಲ.'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಚೆಲುವಾದ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅದರೊಳಗಿನ ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ಸಂಕರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ.

'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿದ ಒಂದು ಗಂಭೀರವಾದ ಹಾಗೂ ಮಹತ್ವದ ಕಲಾಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಹಲವು ಬಗೆಯ ವಾದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿವೆ. ಇದು ಸಂಬಂಧಗಳ ಹುಡುಕಾಟದ ಕತೆಯಾಗಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಕೃತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೦೧. ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜ, ದಲಿತರ ನೇಣುಗಂಬ, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೧೦೦

೦೨. ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮಮೂರ್ತಿ, ಆಡುಮಾತಿನ ಕಾವ್ಯ-ಕುಸುಮಬಾಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ೧೯೯೦, ಪು. ೯೮

೦೩. ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಬ್ಯಾಡ್ ಫೈತ್ ಕೃತಿ, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೧೪೧

೦೪. ಜೆ.ಎಚ್. ನಾಯಕ, ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಬೆನ್ನುಡಿ(೧೯೮೮), ಸಂಗಾತಿ ಸಹಕಾರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೦೫. ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, ಮರೆಯುವ ಮುನ್ನ, ಸಂಪುಟ-೫, ಪು.

೦೬. ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ ಕುಸುಮಬಾಲೆ, ತೆರೆದ ಪಠ್ಯ, ಪು. ೩೦೧

೦೭. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಕುಸುಮಬಾಲೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಓದುಗರ ಪಯಣ, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೬೬

೦೮. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸ್ಮೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಜೈವಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮಹಾದೇವ, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೧೬೫

೦೯. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ: ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಪು. ೨೬೯-೭೦

೧೦. ಆರ್ಕೆ. ಮಣಿಪಾಲ, ದೇವನೂರರ ಕತೆಕಾದಂಬರಿಗಳು: ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸವಾಲು, ಪು. ೧೩೭-೧೩೮

೧೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕುಸುಮಬಾಲೆ: ಎತ್ತಣಿಂದೆತ್ತ ಸಂಬಂಧವಯ್ಯಾ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಪು. ೨೦೮

೧೨. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಅದೇ, ಪು. ೨೦೯

೧೩. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಕುಸುಮಬಾಲೆ: ನಿರಚನವಾದಿ ಓದು, ಆಯ್ದ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು, ಪು. ೩೦೭

೧೪. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಅದೇ, ಪು. ೩೦೪

೧೫. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಅದೇ, ಪು. ೬೮

೧೬. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಬಳಸಿದವನು ಕೆನಡಾದ ವಿಮರ್ಶಕ ನಾರ್ಥಾಫ್ ಫ್ರೈ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕಥನದ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ರಮ್ಯ, ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅಣಕು ಎಂಬ ಐದು ವಿಧದವರಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಭಜನೆಗೆ ಆಧಾರ ಆ ನಾಯಕರಿಗೂ ಅವರ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಪರಿಮಾಣಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾದರೆ ಆ ನಾಯಕರ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗುತ್ತದೆ. ಅಣಕು ನಾಯಕರು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಅವನು 'ಲೋ ಮಿಮೆಸಿಸ್' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸ್ತರದ ನಾಯಕರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅವರ ಪರಿಸರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಗುಣ ಮತ್ತು ಪರಿಮಾಣಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಕಡಿಮೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಲೇಖನ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಓದುಗರ ಪಯಣ'ದಿಂದ ಪಡೆಯಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ, ಪು. ೬೮

೧೭. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ(ಸಂ), ಸಿ.ಎಸ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ವಾಚಕನಿಷ್ಠ ಓದು, ಓದುವ ದಾರಿಗಳು, ಪು. ೯೨-೯೩

೧೮. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ(ಸಂ), ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ, ರಚನಾವಾದವೂ ಕುಸುಮಬಾಲೆಯೂ, ಓದುವ ದಾರಿಗಳು, ಪು. ೪೨

೧೯. 'ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಸಂರಚನೆ' ಎಂಬ ಪದ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸಂರಚನಾವಾದವು ಭಾಷೆಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಸ್ವಿಸ್ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಫರ್ಡಿನಾಂಡ್ ಡಿ ಸಸ್ಯೂರ್‌ನ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರೂಪಿತವಾಗುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿವೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ, ಪು. ೩೮೬–೩೯೪

೨೦. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಅದೇ, ಪು. ೪೫

೨೧. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ(ಸಂ), ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಓದು, ಓದುವ ದಾರಿಗಳು, ಪುಟ. ೬೦

೨೨. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು "ಮನೆಯೇ ಈ ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ರೂಪಕವಾಗಿರಬೇಕು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮ ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಮನೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡಳು. ಆರು ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪಾಲು ಕೇಳಲು ತಿರುಗಿ ಬಂದರೆ ಭಾವ ಮೈದುನರು ಅವಳನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಅಟ್ಟಿದರು..." ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, 'ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ ಕುಸುಮಬಾಲೆ', ನೂರು ಮರ ನೂರು ಸ್ವರ, ಪು. ೪೦೮

೨೩. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಅದೇ, ಪು. ೬೮

೨೪. ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಕನ್ನಡ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಕಾದಂಬರಿ, ಪು. ೩೬೩

೨೫. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಅದೇ, ಪು. ೧೬೩

೨೬. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ದೇವನೂರರ ಕತೆಕಾದಂಬರಿಗಳು: ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸವಾಲು, ಪು. ೧೪೦

೨೭. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಅದೇ, ಪು. ೩೧೦

೨೮. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ಕುಸುಮಬಾಲೆ: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದತ್ತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ, ಪು. ೧೪೫

೨೯. ಬಿ.ಎಂ. ಪಟ್ಟಯ್ಯ, ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ನನ್ನಿ, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೮೬

೩೦. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪು. ೨೩೬–೨೩೭

೩೧. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ, ಬತ್ತಲೆ ರಾಜ ಮತ್ತು ಮಾಫಿಯಾ ಜಗತ್ತು, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೧೦೮

೩೨. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಅದೇ, ಪು. ೯೭

೩೩. ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ, ಒಡಲಾಳ ಸಿದ್ಧಿ–ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಕಣ್ಕಟ್ಟು, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು. ಪು. ೧೧೪

೩೪. ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್, ಅದೇ, ಪು. ೩೨

೩೫. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಅದೇ, ಪು. ೯೮

೩೬. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಅದೇ, ಪು. ೬೬–೬೭

೩೭. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೧೦೯

೩೮. ಚದುರಂಗ, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೧೧೨

೩೯. ಪು.ತಿ.ನ., ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೧೧೩

೪೦. ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲ, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೧೧೧

೪೧. ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜ, ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಪು. ೧೦೦

೪೨. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಪು. ೨೨೧

೪೩. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, ಅದೇ, ಪು. ೮೮

ಅಧ್ಯಾಯ-ಎಂಟು

ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ–ಎಂಟು

ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

೮.೧ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳು

೦೧. ರಾಜಕೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಗಮನ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ದಲಿತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಲಗತ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಕಟುವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ.

೦೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೃತಿಯು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೆ ಗೌಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗುವುದನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಜಾತಿಯಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಕುರಿತು ಇವು ತಟಸ್ಥ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಯತ್ನಮಾಡಿದರೂ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿಷ್ಟವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಂಟಿದ ಶಾಪವೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ, ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಉದಾರ ಮಾನವತಾವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತವೆ.

೦೩. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ವಿವೇಚಿಸುವ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿವೆ. ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೂ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆಸೆಯುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ

ಅಂಶಗಳನ್ನು ಏಕತ್ರಗೋಳಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮತೋಲನ ಮಾದರಿಯ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಕೃತಿಯ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೀಡುವ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಈ ಮಾದರಿ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

೦೪. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ 'ಆಗುವಿಕೆ' ಮತ್ತು 'ಸೃಜನಶೀಲ ಮೀರುವಿಕೆ'ಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒರಟು ವಿಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಚಲನಶೀಲತೆಗೋಸ್ಕರ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೂ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಆಚೆ ಹೋಗಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಒರಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಕುರಿತು ಕಟುವಾದ ನಿಲುವು ತಳೆಯುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಮೀರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

೦೫. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ 'ರೂಪ'ವು ಅದರ 'ವಸ್ತು'ವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಂಬುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥವು 'ಬಂಧ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪಂಥದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಕೃತಿಯ 'ಕೇಂದ್ರ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಸಾವಯವ ಸಮಗ್ರೀಕರಣ'ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಸೋಲನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತವೆ. ಇವು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಸೋಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದು, ಕೃತಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಜಾತಿಯಂತಹ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ನೇಪಥ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಸುತ್ತವೆ.

೦೬. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಠುರ ಮತ್ತು ಕಟುವಾದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವರ್ತನೆಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧರಿತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಿಂತ ಅದರ ಲೇಖಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೆ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಈ ಎರಡೂ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

೦೭. ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಲೇಖಕರ ಲಿಂಗ ವಿಭಜನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕಿಯರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ಭೇದವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆಯ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

೦೮. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೇಖಕರನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೆಂದು ತೀವ್ರ ಮಮಕಾರ ಹಾಗೂ ಕಟ್ಟಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು, ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಠುರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವು ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಲೇಖಕರ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ವಿಮರ್ಶಾ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಇವು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಲೇಖಕರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೇ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಲೇಖಕರನ್ನು ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುತ್ತ ಅವರ ಸುತ್ತ ಆರಾಧನ ನೆಲೆಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ.

೦೯. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತತ್ವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತವೆ. ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ 'ಅಕೃತ್ಯ'ಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಂದ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯ ಹೊರೆಯನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಗಣನೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಚೈತನ್ಯಶೀಲತೆಯನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಗುರುತಿಸಲಾರವು.

೧೦. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮುಕ್ತವಾದ ಚಲನೆಗೆ ವರ್ಣಸಂಕರವು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ವಿಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ವಿಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳ ನಡುವಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದನೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು 'ವರ್ಣ ಸಂಕರ'ದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾದ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಒಂದು ಜಾತಿಗೂ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಬಂಧ ಸಹಜವಾದುದು ಎಂದು ಪ್ರದಿಪಾದಿಸುತ್ತ 'ವರ್ಣಸಂಕರ'ದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ.

೧೧. ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪರವಾಗಿ ವಕಾಲತ್ತು ನಡೆಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಲೆತ್ನಿಸುವ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬದಿಗಿಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ಮುಖಾಂತರ ಜಾತಿ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರಕುವುದನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ.

೧೨. ಕೃತಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಪಾತ್ರನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

೧೩. ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಗುಲಾಮಗಿರಿ, ಜಾತಿ, ಜೀತ, ವಿಧೇಯತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜಾತಿ ನಿಷ್ಠೆಯ ಮನೋಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಗಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

೧೪. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರ ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ; ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ನೋಡುವ ಧೋರಣೆಯಿದೆ; ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಪುರುಷರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಾಧನವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ.

೮.೨ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

೦೧. ಸಂಶೋಧನೆ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು–ಈ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜರುಗಿದ್ದರೂ ಅವು ದಶವಾರ್ಷಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಂದು, ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಂದು, ಅರ್ಧಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಂದು ಹಾಗೂ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಂದು ಲೇಖನರೂಪಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮೀಕ್ಷಾ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಲನಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ನಂಜನಗೂಡು

ತಿರುಮಲಾಂಬ ಅವರ 'ವಿದ್ಯುಲ್ಲತಾ' ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬರೆದ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶೆ(೧೯೧೭)ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಶತಮಾನ ತುಂಬುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಒಟ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪುನರ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

೦೨. ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಆಕರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಯಾವವು? ಯಾವ ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಂಥಗಳು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿವೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಫ್.ಆರ್. ಲೀವಿಸ್ ಮತ್ತು ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇರೆಪಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತತ್ವಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

೦೩. ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಆಕರವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರವ ಕಥನ ಕ್ರಮಗಳ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

೦೪ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೊರತಾದ ಇತರೆ ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು'

೦೫. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ವೈದ್ಯ ಅವರ 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ', ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಪೈ ಅವರ 'ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತ' ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೦೬. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ ಮತ್ತು ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ–ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

೦೭. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಉದಾರಣೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

೦೮ ಕತೆ, ನಾಟಕ, ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ'ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ'ಯೇತರ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ'ಯ ಆಶಯದ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ–ಪ್ರಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ನಾಟಕ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

ಅನುಬಂಧಗಳು

ಅಭ್ಯಾಸಸೂಚಿ

೧. ಮೂಲ ಆಕರಗಳು

ಅ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಆ. ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಗಳು

ಇ. ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು

೨. ಪರಾಮರ್ಶನ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

ಅ. ಕನ್ನಡ ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೩. ಕನ್ನಡ ಪರಾಮರ್ಶನ ಲೇಖನಗಳು

೪. ಕೋಶಗಳು

೧. ಮೂಲ ಆಕರಗಳು

ಅ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು

೦೧. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು ಆರ್, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೫

೦೨. ಕುವೆಂಪು, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೭, ೧೯೯೭

೦೩. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ಕುಸುಮಬಾಲೆ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೪, ೨೦೦೮

೦೪. ಭೈರಪ್ಪ ಎಸ್ ಎಲ್, ದಾಟು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೩, ೨೦೦೯

೦೫. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಚೋಮನದುಡಿ, ಎಸ್.ಬಿ.ಎಸ್. ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯

ಆ. ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಗಳು

೦೧. ಅನಂತನಾರಾಯಣ ಎಸ್, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೪೮

೦೨. ಅಶೋಕ ಟಿ ಪಿ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ: ಎರಡು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೨

೦೩. ಅಶೋಕ ಟಿ ಪಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಈ ಶತಮಾನದ ನೋಟ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೧೯೯೩

೦೪. ಅಶೋಕ ಟಿ ಪಿ(ಸಂ), ಕಾರಂತ ಮಂಥನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು, ೧೯೯೪

೦೫. ಅಶೋಕ ಟಿ ಪಿ, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೦೧

೦೬. ಆಮೂರ ಜಿ ಎಸ್, ಕನ್ನಡ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಕಾದಂಬರಿ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ?

೦೭. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯ ಕಾದಂಬರಿ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೮೨

೦೮. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಯುಗಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೧

೦೯. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಎಂ ಜಿ, ಕೃತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಋಜುವಾತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೪

೧೦. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ(ಸಂ), ಓದುವ ದಾರಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೧೧. ಗುರುಪಾದ ಮರಿಗುದ್ದಿ(ಸಂ), ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೧೨. ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ(ಸಂ), ಸಹ್ಯಾದ್ರಿಯ ಸೂರ್ಯ(ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿ ಅವಲೋಕನ), ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೧೩. ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೧೪. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ ಆರ್, ಉರಿ ಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ: ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಅಧ್ಯಯನ, (ಅನು)ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ, ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೧೫. ನಾಯಕ ಜಿ ಎಚ್, ಸಮಕಾಲೀನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೭೩

೧೬. ಬಿದರಹಳ್ಳಿ ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ, ಕಡಲಂತೆ ಕಾರಂತ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು, ೧೯೯೭

೧೭. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ ಚಿ(ಸಂ), ಕುವೆಂಪು: ಮಹಿಳಾ ಮಂಥನ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦

೧೮. ಮುರಳೀಧರ ಉಪಾಧ್ಯ ಹಿರಿಯಡಕ(ಸಂ), ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ: ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಸಮೂಹಶೋಧ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು, ೨೦೦೦

೧೯. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ತಕರಾರು, ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ೨೦೦೮

೨೦. ರವಿಕುಮಾರ ನ(ಸಂ), ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯-೨೦೦೦

೨೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦

೨೨. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೧೨

೨೩. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಟಿ ವಿ(ಸಂ), ಪಂಪ ಸಂಪುಟ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೬

೨೪. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಎನ್ ಪಿ, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨, ೨೦೧೨

೨೫. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾರ್ಷಿಕ ೧೯೮೦, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೮೨

೨೬. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್(ಸಂ), ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೮೩

೨೭. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್(ಸಂ), ಶ್ರೀಕುವೆಂಪು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೮೦, ೨೦೦೩

ಇ. ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು

೦೧. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು ಆರ್, 'ಕಾರಂತರ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಪ್ರಪಂಚ', ಕಾರಂತ ಪ್ರಪಂಚ, ಕಾರಂತ ಅಭಿನಂದನ ಸಮಿತಿ, ಉಡುಪಿ, ೧೯೬೯

೦೨. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು ಆರ್, 'ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ', ಪ್ರಜ್ಞೆ– ಪರಿಸರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೪ ೨೦೦೪

೦೩. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು ಆರ್, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಥನ ಕಲೆ', 'ಆವರಣ ಎಂಬ ವಿ–ಕೃತಿ', (ಸಂ)ಗೌರಿ ಲಂಕೇಶ್, ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೦೪. ಅಶೋಕ ಟಿ ಪಿ, 'ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ', ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ: ಎರಡು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೨

೦೫. ಅಶೋಕ ಟಿ ಪಿ, 'ಕುವೆಂಪು: ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ', ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೦೮

೦೬. ಅಶೋಕ ಟಿ ಪಿ, 'ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ: ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿ', ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೦೮

೦೭. ಆಮೂರ ಜಿ ಎಸ್, 'ಮುಲ್ಕರಾಜ್ ಆನಂದರ ಅನ್‌ಟಚಬಲ್ ಮತ್ತು ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಚೋಮನದುಡಿ', ಅರ್ಥಲೋಕ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮, ೨೦೧೦

೦೮. ಆಮೂರ ಜಿ ಎಸ್, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಕನ್ನಡ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಕಾದಂಬರಿ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು,

೦೯. ಆಶಾದೇವಿ ಎಂ ಎಸ್, 'ನಡುವೆ ಸುಳಿವ ಆತ್ಮ', ಅಹರ್ನಿಶಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೨೦೧೧

೧೦. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 'ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ ಕುಸುಮಬಾಲೆ', ನೂರು ಸ್ವರ ನೂರು ಮರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೮

೧೧. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯ ಕಾದಂಬರಿ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೮೨

೧೨. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 'ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ', 'ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ: ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಸಮೂಹಶೋಧ',(ಸಂ) ಮುರಳೀಧರ ಉಪಾಧ್ಯ ಹಿರಿಯಡಕ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು, ೨೦೦೦

೧೩. ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿ ಬಿ, 'ಚೋಮನದುಡಿ-ಹರಿಜನ ಸಮಸ್ಯೆ', ಸಾಕ್ಷಿ, ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೯೭೮

೧೪. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಬಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ', ಶ್ರೀಕುವೆಂಪು,(ಸಂ)ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೮೦, ೨೦೦೩

೧೫. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಎಂ ಜಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ಕೃತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಋಜುವಾತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೪

೧೬. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಎಂ ಜಿ, 'ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕಾರ', ಕೃತಿ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಋಜುವಾತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೪

೧೭. ಕೃಷ್ಣೇಗೌಡ ಹಾ ತಿ, 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಣಯ', ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ, ದೇಜಗೌ(ಸಂ), ಶ್ರೀಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೫

೧೮. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, 'ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ', ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ಧಾರವಾಡ, ೨೦೦೪

೧೯. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯತೆ', ಸಮಗ್ರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಪುಟ-೨, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೨೦. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಕೆ ಎಲ್, 'ಜಾತಿಬಂಧವನ್ನು ದಾಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ-ವೈಫಲ್ಯ: ದಾಟು', ಡಾ. ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳೊಡನೆ ಧರ್ಮ-ಕರ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧

೨೧. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕ ಜಾಲ', ಆಲಿಸಯ್ಯ ಮಲೆಯ ಕವಿ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫

೨೨. ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಎಚ್ ಎಂ, 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಸುರುಚಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೪

೨೩. ಜಯಪ್ಪಗೌಡ ಡಿ ಎಸ್, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ', ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ, ದೇಜಗೌ(ಸಂ), ಶ್ರೀಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೫

೨೪. ತಿರುಮಲೇಶ್ ಕೆ ವಿ, 'ರಚನಾವಾದವೂ ಕುಸುಮಬಾಲೆಯೂ', ಉಲ್ಲೇಖ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೨೫. ತಿರುಮಲೇಶ್ ಕೆ ವಿ, 'ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಂದರ್ಭ', ಉಲ್ಲೇಖ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೨೬. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, 'ಮಾನವೀಯತೆ ಅಂತಾರಲ್ಲ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ', ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೨೭. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, 'ಶೂದ್ರಶಾಹಿಯಿಂದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯೆಡೆಗೆ', ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೧

೨೮. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, 'ದಾಟು: ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ', ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ೧೯೯೧

೨೯. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, 'ದಲಿತ: ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ', ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ೧೯೯೧

೩೦. ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ, 'ದಾಟು', ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೩೧. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, 'ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಕಥಾಲೋಕ: ಒಂದು ನೋಟ', ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ೧೯೯೨, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩

೩೨. ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ, 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ಅನುಸಂಧಾನ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೧

೩೩. ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು', ಅನುಸಂಧಾನ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಶೇಷಾದ್ರಿಪುರಂ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೧

೩೪. ನಾಗಭೂಷಣ ಡಿ ಎಸ್, 'ಹೂವಯ್ಯ-ಗುತ್ತಿ: ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು', ಗಮನ, ಸಂವಾದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೧೯೯೦

೩೫. ನಾಗಭೂಷಣ ಡಿ ಎಸ್, 'ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಹುಟ್ಟನ್ನರಸುತ್ತಾ..', ಅನೇಕ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೫

೩೬. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ ಎಲ್, 'ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ತಕಜಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು', 'ಸಹ್ಯಾದ್ರಿಯ ಸೂರ್ಯ', ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ(ಸಂ) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೩೭. ನಾಗರಾಜ, ಕಿ ರಂ, 'ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ ಕುಸುಮಬಾಲೆ', ತೆರೆದ ಪಠ್ಯ, ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೩೮. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ ಆರ್, 'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ-ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ', ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೮೩

೩೯. ನಾಯಕ ಜಿ ಎಚ್, 'ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯ', ಸಮಕಾಲೀನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ, ೧೯೭೩

೪೦. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಕೃತಿಯೊಳಕ್ಕೆ ಓದುಗರ ಪಯಣ', ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ನವಿಲುಗಳು, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯, ೨೦೦೦

೪೧. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, 'ಚೋಮನದುಡಿ', ತೊಂಡುಮೇವು, ಕಂತೆ-೩', ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧

೪೨. ಪಾರ್ವತಮ್ಮ ಕೆ ಟಿ, 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು: ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳ ಒಂದು ನೋಟ', ಕುವೆಂಪು: ಮಹಿಳಾ ಮಂಥನ, (ಸಂ)ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೧೧

೪೩. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ ಎಂ, 'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಳು ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು', ಕದಡು, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೮

೪೪. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ ಎಂ, 'ಕಾರಂತರ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಗಳು: ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ', ಕದಡು, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೮

೪೫. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, 'ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ: ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩

೪೬. ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮಮೂರ್ತಿ, 'ಆಡು ಮಾತಿನ ಕಾವ್ಯ-ಕುಸುಮಬಾಲೆ', ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ೧೯೯೦, ಮುರಳೀಧರ ಉಪಾಧ್ಯ ಹಿರಿಯಡಕ(ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨

೪೭. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, 'ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆ', ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ, (ಸಂ)ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೮೩

೪೮. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪಗಳು', ನಕ್ಷೆ-ನಕ್ಷತ್ರ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯

೪೯. ಭಂಡಾರಿ ಆರ್ ವಿ, 'ಚೋಮನ ದುಡಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ', ದಲಿತ ಮಾರ್ಗ(ಸಂ)ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೫೦. ಭಗವಾನ್ ಕೆ ಎಸ್, 'ಗೊಡ್ಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಮತ್ತು ಧೂರ್ತ ಚಾರ್ವಾಕಮತ', ಆಂತರ್ಯ, ೧೯೭೮, ೨೦೧೧

೫೧. ಭಗವಾನ್ ಕೆ ಎಸ್, 'ಕುವೆಂಪು ಕಂಡ ದಲಿತ ಜೀವನ', ಕುವೆಂಪುಯುಗ, ಮಹಿಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೦, ೨೦೦೭

೫೨. ಭಗವಾನ್ ಕೆ ಎಸ್, 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ', ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಪುಟ-೧,(ಸಂ) ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೨

೫೩. ಮಣಿಪಾಲ ಆರ್ಕೆ, 'ದೇವನೂರರ ಕತೆಕಾದಂಬರಿಗಳು: ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ', ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸವಾಲು, ಸಂವಾದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಣಿಪಾಲ, ೨೦೦೬

೫೪. ಮಧುಸೂದನ ಜೋಶಿ ಕೆ, 'ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕಾರ- ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ', ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಭ್ರಮ, ಸ್ವಾಗತ ಸಮಿತಿ, ಅಖಿಲ ಭಾರತ ೭೪ನೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ, ಉಡುಪಿ, ೨೦೦೭

೫೫. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, 'ವೈದಿಕ ದಿವ್ಯದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ', ತಕರಾರು, ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ೨೦೦೮

೫೬. ಯಶೋಧರಾ ಎಚ್ ಬಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ', ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ, ದೇಜೆಗೌ(ಸಂ), ಶ್ರೀಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೫

೫೭. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಸ್ವರೂಪ', ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩, ೨೦೦೯

೫೮. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು', ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೨೦೦೮

೫೯. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಎಚ್ ಎಸ್, 'ಸಂಸ್ಕಾರ-ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು', ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೧

೬೦. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪ', ಸಹ್ಯಾದ್ರಿಯ ಸೂರ್ಯ,(ಸಂ) ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ೨೦೦೪

೬೧. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ', ನಡುಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂದೀಲುಗಳು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೪

೬೨. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ: ನಿರಚನವಾದಿ ಓದು', ಆಯ್ದ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧

೬೩. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, 'ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಕಾದಂಬರಿ', ಆಯ್ದ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ೨೦೧೧

೬೪. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ ಎನ್, 'ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ: ಕುಸುಮಬಾಲೆ', ಪರಂಪರೆ-ಪ್ರತಿರೋಧ, ಸಂವಾದ ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೨೦೦೨

೬೫. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ ಎನ್, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು: ಒಳ-ಹೊರ ರಚನೆಗಳು', ಬಯಲು-ರೂಪ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್‌ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು,

೬೬. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ, 'ಕಾರಂತರೆಂಬ ಕಾರಂಜಿ', ಸಾಹಿತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ೨೦೦೮

೬೭. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ, 'ಮರೆಯುಮುನ್ನ', ಸಂಗ್ರಹ-೫, ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೩

೬೮. ವಸು ಎಂ ವಿ, 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮದೊಳು ಸುತ್ತಿಸುಳಿವ ಸಮಾಜವಾದ', ಕುವೆಂಪು: ಮಹಿಳಾ ಮಂಥನ, (ಸಂ)ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦

೬೯. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಎಸ್, 'ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು', ವಿವಕ್ಷೆ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬

೭೦. ಶಂಕರ ಡಿ ಎ, 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು: ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಮನಸ್ಸು', ಅನುಕ್ರಮ, ಕಾರ್ತಿಕ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೭೧. ಶಂಕರ ಡಿ ಎ, 'ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿ ಭದ್ರವಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕಾರ', ಕಾರ್ತಿಕ ಎಂಟರ್ ಪ್ರೈಸಸ್, ೨೦೦೭

೭೨. ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ, 'ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಸ್ಪಂದನ', ನೀರ ಬೆರಗು, ಜಿ. ಬಿ. ಹರೀಶ(ಸಂ), ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೭೩. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ, 'ಸಂಸ್ಕಾರ: ಪ್ರೇರಣೆ-ತಂತ್ರ', ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೭೪. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದತ್ತ', ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ, ವೈಚಾರಿಕ ಪುಸ್ತಕ ಮಾಲೆ, ಶಿವನಿ (ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು), ೧೯೯೩

೭೫. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ 'ಭೈರಪ್ಪನವರ ದಾಟು', ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ, ವೈಚಾರಿಕ ಪುಸ್ತಕ ಮಾಲೆ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ೧೯೯೩

೭೬. ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆ', ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ, ದೇಜಗೌ(ಸಂ), ಶ್ರೀಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೫

೭೭. ಸುಧಾಕರ, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ', ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ, ದೇಜಗೌ(ಸಂ), ಶ್ರೀಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೫

೭೮. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ ವಿ, 'ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿ ತ್ರಿವಳಿ', 'ಅರೆಶತಮಾನದ ಅಲೆಬರಹಗಳು',(ಸಂ) ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೦೪

೭೯. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಬಿ ಎನ್, 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಪ್ರತೀಕಗಳು', ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೮೦. ಹೇಮಾ ಪಟ್ಟಣಶೆಟ್ಟಿ, 'ದೇವನೂರರ ಕುಸುಮಬಾಲೆ', ಅನುಲೇಖ, ಅನನ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೩

೮೧. ಹೈಡ್ರುನ್ ಬ್ರೂಕ್ನರ್, 'ಸಂಸ್ಕಾರ-ಅಂತರಕೃತಿ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು', (ಅನು)ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಡುಪ, 'ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ: ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಸಮೂಹಶೋಧ', (ಸಂ) ಮುರಳೀಧರ ಉಪಾಧ್ಯ ಹಿರಿಯಡಕ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು, ೨೦೦೦

೨. ಪರಾಮರ್ಶನ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

ಅ. ಕನ್ನಡ ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೦೧. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು ಆರ್, ಸುರಗಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೧೨

೦೨. ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಕೆಟಲ್(ಅನು), ಜೆ.ಆರ್. ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾವ್ ಮತ್ತು ಜೀವೂಬಾಯಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾವ್, ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್: ಆಧುನಿಕ ಕಮ್ಯುನಿಸಮ್‌ನ ಸ್ಥಾಪಕ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೩

೦೩. ಅನುಪಮಾ ಎಚ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಅಸಮಾನ ಭಾರತ, ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ, ೨೦೧೦

೦೪. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವೈಧಾನಿಕತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೦೫. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ(ಸಂ), ಗ್ರಾಮಾಯಣ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦

೦೬. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ(ಸಂ), ದಲಿತ ಮಾರ್ಗ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೦೭. ಅಶೋಕ ಟಿ ಪಿ(ಸಂ), ಅರೆಶತಮಾನದ ಅಲೆಬರಹಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೧೧

೦೮. ಆಮೂರ ಜಿ ಎಸ್, ಅರ್ಥಲೋಕ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮, ೨೦೧೦

೦೯. ಆಮೂರ ಜಿ ಎಸ್, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೧೦. ಆಶಾದೇವಿ ಎಂ ಎಸ್, ನಡುವೆ ಸುಳಿವ ಆತ್ಮ, ಅಹರ್ನಿಶಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೨೦೧೧

೧೧. ಇನಾಂದಾರ್ ವಿ ಎಂ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ: ಬದುಕು-ಬರಹ, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸ್ಮಾರಕ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ, ೧೯೭೮

೧೨. ಕಂಚ ಐಲಯ್ಯ, ಜಾತಿ ವಿನಾಶ: ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, (ಅನು)ಬಿ. ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ, ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ, ೨೦೦೯

೧೩. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ(ಸಂ), ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂತರ್ಜಲ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

೧೪. ಕುಮಾರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ ಪೋಳ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಧರ್ಮದರ್ಶನ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೧೯೯೭, ೨೦೧೦

೧೫. ಕುವೆಂಪು, ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೬, ೨೦೦೯

೧೬. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೧೭. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ, ಶಬ್ದರೇಖೆ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೧೮. ಕೊಸಾಂಬಿ ಡಿ ಡಿ, (ಅನು) ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ ಮತ್ತು ಶೈಲಜಾ, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ರೂಪರೇಷೆ, ಚಿಂತನ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧

೧೯. ಗೋಕಾಕ್ ವಿ ಕೃ(ಸಂ), ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೦

೨೦. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಈಗಳೆ ಸಾಧ್ಯ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೨೧. ಚಿನ್ನಸ್ವಾಮಿ ಸೋಸಲೆ ಎನ್(ಸಂ), ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ದಲಿತರು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦

೨೨. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೫, ೨೦೧೧

೨೩. ಜವರಯ್ಯ ಮ ನ(ಅನು), ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್: ಸಮಗ್ರ ಚಿಂತನ, ಸಂಪುಟ-೧, ೧೯೮೯

೨೪. ಝಾ ಡಿ ಎನ್, (ಅನು) ನಾ. ದಿವಾಕರ, ಗೋವು ಪವಿತ್ರ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯೆ, ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೨೫. ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ, ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೨೦೦೫

೨೬. ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ, ಧರ್ಮ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ, ಸಂಚಲನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೨೭. ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಏಕರೂಪೀತನದ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೨೮. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಎಚ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೮೭

೨೯. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೩೦. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, (ಅನು) ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ಲೋಕಾಯತ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧

೩೧. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್(ಸಂ), ಕಣ್ಣೆದುರಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಂಪುಟ-೫, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦

೩೨. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಆಫ್ರಿಕನ್ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೪

೩೩. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್(ಸಂ), ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೩೪. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ ಎಲ್(ಸಂ), ವಚನ ಸಾವಿರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೪

೩೫. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ ಆರ್, ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೮೩, ೨೦೦೩

೩೬. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ ಆರ್, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, (ಸಂ)ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ೨೦೦೨

೩೭. ನಾಗರಾಜಪ್ಪ ಕೆ ಜಿ, ಇಕ್ಕಟ್ಟು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು, ಅನಿಕೇತನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರ, ತುಮಕೂರು, ೧೯೯೮

೩೮. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ(ಸಂ), ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨

೩೯. ನಾಯಕ ಜಿ ಎಚ್, ಸಮಕಾಲೀನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೭೩

೪೦. ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಕೆ ಎಸ್(ಸಂ), ದಶವಾರ್ಷಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ೧೯೭೪-೮೩, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೬

೪೧. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ ಎಂ, ಕದಡು, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೮

೪೨. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ ಎಂ, ಸಂಶೋಧನೆ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦

೪೩. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ ಎಂ, ಜಾತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦

೪೪. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಕೆ ಪಿ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೯

೪೫. ಫಣಿರಾಜ್ ಕೆ, ಅಂಟೋನಿಯೊ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೪೬. ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ(ಸಂ), ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಬರೆಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಸಂಪುಟ-೫, ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೪೭. ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ(ಸಂ), ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಬರೆಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಸಂಪುಟ-೭, ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೪೮. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೪೯. ಭಂಡಾರಿ ಆರ್ ವಿ, ವರ್ಣದಿಂದ ವರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೫೦. ಭಗವಾನ್ ಕೆ ಎಸ್, ಕುವೆಂಪುಯುಗ, ಮಹಿಮ ಪ್ರಕಾಶನ ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೦, ೨೦೦೭

೫೧. ಮಂಗ್ಳೂರ ವಿಜಯ(ಅನು), ಧನಂಜಯ ಕೀರ್, ಸಂಘರ್ಷ: ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜೀವನ-ಸಾಧನೆ, ಸಂಬುದ್ಧ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೫೨. ಯರವಿನತೆಲಿಮಠ ಸಿ ಆರ್, ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬

೫೩. ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಕೆ(ಸಂ), ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೫೪. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಬೆಳ್ಳಿ ಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೬, ೨೦೦೨

೫೫. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫

೫೬. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩, ೨೦೦೯

೫೭. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪, ೨೦೦೮

೫೮. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆ: ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭, ೨೦೦೯

೫೯. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಸಂ), ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭

೬೦. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕತ್ತಿಯಂಚಿನ ದಾರಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬, ೨೦೧೦

೬೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ನಡೆದಷ್ಟೂ ನಾಡು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೬೨. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ ಎನ್, ಪರಂಪರೆ-ಪ್ರತಿರೋಧ, ಸಂವಾದ ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೨೦೦೨

೬೩. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ ಎನ್, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೬೪. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ ಎನ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦, ೨೦೦೨

೬೫. ರಾಮ್ ಪುನಿಯಾನಿ, ಕೋಮುವಾದ: ಒಂದು ಸಚಿತ್ರ ದರ್ಶನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದ ವೇದಿಕೆ, ೨೦೦೯

೬೬. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ, ಸಾಹಿತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೬೭ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೯

೬೮. ವಿಜಯಶ್ರೀ ಇಟ್ಟಣ್ಣವರ, ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೧೧

೬೯. ಶಂಕರ ಡಿ ಎ, ನಿರ್ವಹಣೆ, ಸುರುಚಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೬

೭೦. ಶಂಕರ್‌ರಾವ್ ಚ ನ, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ, ಜೈ ಭಾರತ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೯೧, ೨೦೦೨

೭೧. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ, ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ೨೦೦೪

೭೨. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಿಂದ, ಸಂಪುಟ-೩, ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೦, ೨೦೦೧

೭೩. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ನಾಡು-ನುಡಿಯ ರೂಪಕ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೨೦೦೧

೭೪. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪೂರ್ವ-ಪಶ್ಚಿಮ, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೬೧, ೧೯೯೦

೭೫. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೦

೭೬. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಿಳಿಯಾರು, ಆಧುನಿಕತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ: ಕಾರಂತ ಕುವೆಂಪು ಕಥನ, ಆಕೃತಿ ಆಶಯ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೧೩

೭೭. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ವಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೬೧, ೧೯೭೧

೭೮. ಸುರೇಶ ಭಟ್ ಬಾಕ್ರಬೈಲು, ಕೇಸರಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ, ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೭೯. ಹರೀಶ ಜಿ ಬಿ(ಸಂ), ನೀರಬೆಳಗು(ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ ಲೇಖನಗಳು), ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

ಆ. ಪರಾಮರ್ಶನ ಲೇಖನಗಳು

೦೧. ಆಮೂರ ಜಿ ಎಸ್, 'ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ನವ್ಯತೆ', ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆ, (ಸಂ)ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೨೦೦೧

೦೨. ಕಿಕ್ಕೇರಿ ನಾರಾಯಣ, 'ಅಸಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಅಕ್ಷರವಿಲ್ಲದ ಚರಿತ್ರೆ', ತಿಂಗಳು, ಆಗಸ್ಟ್, ೨೦೦೯

೦೩. ಕಿಕ್ಕೇರಿ ನಾರಾಯಣ, 'ಶ್ರುತಿ-ಕೃತಿ ಸಹಯೋಗ: ಕನ್ನಡ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಡೆರಿಡಾ', ತಿಂಗಳು, ಫೆಬ್ರವರಿ, ೨೦೧೦

೦೪. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ, 'ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳು', ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಪುಟ-೨, (ಸಂ)ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೩

೦೫. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ, 'ರಚನಾವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು', ರಚನೆ-ನಿರಚನೆ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦

೦೬. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, 'ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ', ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭

೦೭. ಗೇಲ್ ವೋಮ್‌ವೆಡ್ತ್, 'ತಾರ್ಕಿಕ ಧರ್ಮ ವರ್ಸಸ್ ಅತಾರ್ಕಿಕ ಧರ್ಮ', ಸಂವಾದ, ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೦೦೩,

೦೮. ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ, 'ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಅಲಕ್ಷಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು', ಸಂವಾದ, ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೧೩

೦೯. ಡೊಮಿನಿಕ್ ಡಿ, 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಣ್ಕಟ್ಟು', ಆದಿಮ ಲಿವಿಂಗ್ ಟೈಮ್ಸ್, ಮಾರ್ಚ್-ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦೧೩

೧೦. ತಾರಾನಾಥ್ ಎನ್ ಎಸ್, 'ಹೂವಯ್ಯನ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ', ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು, (ಸಂ)ಗುರುಪಾದ ಮರಿಗುದ್ದಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೨೦೦೪

೧೧. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, 'ಭೈರಪ್ಪ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೇ ಅಲ್ಲ: ಒಂದು ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಹೇಳಿಕೆ', ಗಾಳಿ ಬೆಳಕು, ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ೨೦೧೧

೧೨. ನಾಗಭೂಷಣ ಡಿ ಎಸ್, 'ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಹೋರಾಟವೂ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯೂ', ಹೊಸತು, ಜನವರಿ ೨೦೧೩

೧೩. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ ಆರ್, 'ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ', ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೬, ೨೦೦೬

೧೪. ನಾಗರಾಜಪ್ಪ ಕೆ ಜಿ, 'ನಾಮಧಾರಿ ಲಿಂಗಾಯತರು: ನೆಲೆ-ಹಿನ್ನೆಲೆ', ಮರುಚಿಂತನೆ, ಅನಿಕೇತನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರ, ತುಮಕೂರು, ೧೯೮೫, ೧೯೯೮

೧೫. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು', ತೊಂಡುಮೇವು, ಕಂತೆ-೧', ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೧೬. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, 'ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸಂಗತಿಯ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ', ತೊಂಡುಮೇವು, ಕಂತೆ-೩', ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೧೭. ನಾಯಕ ಜಿ ಎಚ್, 'ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನ', ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಜ್ಞೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭

೧೮. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ 'ಹೊಸ ದಿಗಂತದೆಡೆಗೆ', ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೩, ೨೦೦೧

೧೯. ಪೂರ್ಣಾನಂದ ಮ ಪು, 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೊಳೆತ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಹೊರಬರುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ', ಸಂವಾದ, ಜುಲೈ ೨೦೧೨

೨೦. ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ(ಸಂ), 'ಬುದ್ಧ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್', ಡಾ. ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಸಂಪುಟ-೩, ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೪, ೨೦೧೦

೨೧. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ; ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ; ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪಗಳು', ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮, ೨೦೦೧

೨೨. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಕೋಮುವಾದ: ಮುಖಾಮುಖಿ ಹೇಗೆ?', ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ: ರಾಜಕಾರಣ-ಧರ್ಮ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೨೩. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, 'ಕುವೆಂಪು ಎಂಬ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಬಂಡಾಯ', ಅಸಮಗ್ರ, ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ೨೦೧೦

೨೪. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ, 'ಒಂದು ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆ', ಟೀಕೆ-ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಪತ್ರಿಕಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೭

೨೫. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಸಿ ಜಿ, 'ಎಂಎನ್ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್: ಕನಸುಗಳಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ?', ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಗಾಳಿ ಸಂಚಿಕೆ, ತ್ರೈಮಾಸಿಕ, ಸಂಪುಟ-೬, ಸಂಚಿಕೆ-೩, ೨೦೦೦

೨೬. ಲೂಯಿ ದುಮೋ, 'ಹೋಮೊ ಹೈರಾರ್ಕಿಸ್', 'ಜಾತಿ ಆಡಳಿತ', ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಜಾತಿ ಸಂವಾದ, ೦೭-೦೧-೨೦೧೩,

೨೭. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಎನ್ ಪಿ, 'ನವಜಾಗೃತಿಯ ಅ ಆ ಇ ಈ', ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಂಗೆಯ ಸಾವಿರ ತೊರೆಗಳು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೧, ೧೯೯೯

೨೮. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ ಬಿ, ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡು: ತೊಡಕಾಗುವ ಒಡೆತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ', ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ, ಜನವರಿ-ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦೧೩

೨೯. ಶಿವರಾಮು ಕಾಡನಕುಪ್ಪೆ, 'ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ, ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿ' ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಪುಟ-೧, (ಸಂ)ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ, ಸಮಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೨

೩೦. ಶಿವಾನಂದ ಎಸ್, 'ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ನಿಲುವುಗಳು', ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಪುಟ-೧, (ಸಂ)ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೨

೩೧. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಕೆ, 'ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಮತಾಂತರ', ಖಾಸಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೩೨. ಸಾರಾ ಕ್ಲೆರ್ಹೋಟ್ ಮತ್ತು ನೆಲ್ ಡಿ ಗೆರ್ಸೆಮ್, 'ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಲಿಂಗವಿವಕ್ಷೆಯು', (ಅನು)ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ, ಸಂಚಯ, ಸಂಚಿಕೆ-೧೦೧, ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦೧೩

೩೩. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್ ಎಸ್, 'ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗಭೇದ: ಜಾಗತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು', (ಸಂ) ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ದಲಿತ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫

೩. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

01. Bipan Chandra, India's Struggle for Independence, Penguin Books, New Delhi, 1988

02. Gail Omvedt, 'Understanding Caste: From Buddha to Ambedkar and Beyond, Orient BlackSwan, New Delhi, 2011

03. G.S. Gurye, 'Caste and Race in India, Bombay, 1969

04. S.V. Kethkar, 'History of Caste in India',

05. Nicholas B. Dirks, Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India, permanent black, D-28 Oxford Apartments, 11, I.P. Extension, New Delhi, 2002,2004

06. Raymond Williams, Keywords: A vocabulary of culture and society, Oxford University Press, New York 1976, 1983

07. Simone de Beauvoir, The Second Sex, Trans, H. M. Parshley, Alfred Knopf, New York, 1952

೩. ಕೋಶಗಳು

೦೧. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ ಎಲ್, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೦೨. ಯಜ್ಞನಾರಾಯಣ ಉಡುಪ, ಪುರಾಣ ಭಾರತ ಕೋಶ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೪, ೨೦೦೮

೦೩. ರಾಮರಾವ್ ಬೆನಗಲ್ ಮತ್ತು ಪಾನ್ಯಂ ಸುಂದರಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಪುರಾಣನಾಮ ಚೂಡಾಮಣಿ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೪೧, ೨೦೦೧

೦೪. ರೆವೆರೆಂಡ್ ಎಫ್ ಕಿಟ್ಟೆಲ್, ಕನ್ನಡ–ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ, ಏಶಿಯನ್ ಎಜುಕೇಶನಲ್ ಸರ್ವೀಸಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, ಮದ್ರಾಸ್, ೧೯೮೨, ೧೯೯೯

